This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

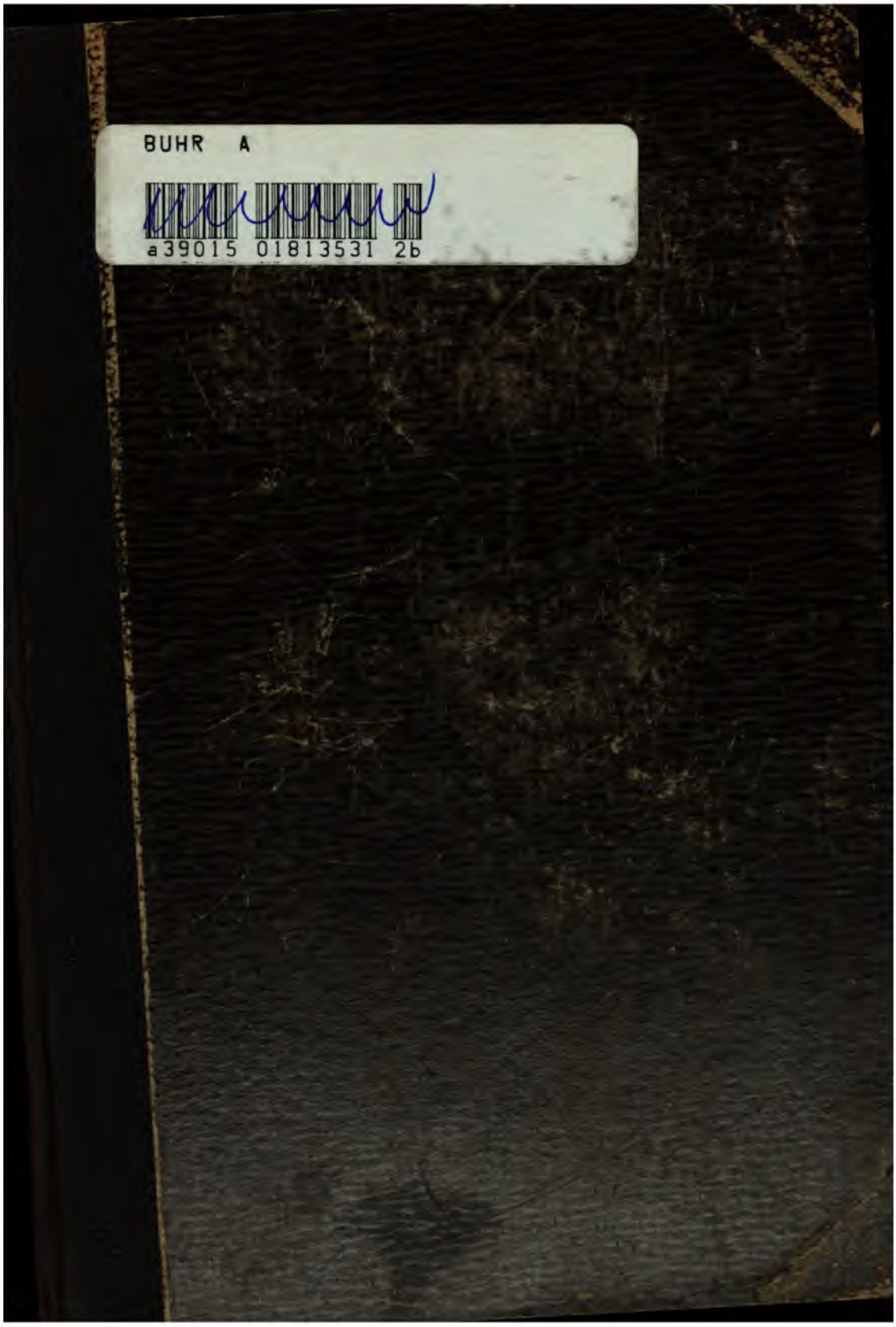
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

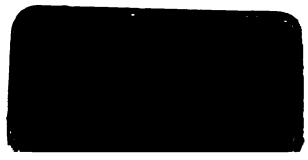
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


BUHR A
a39015 01813531 2b

DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD

coll
E.J.

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES



Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Begründet von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt von **Professor Dr. H. Graetz.**

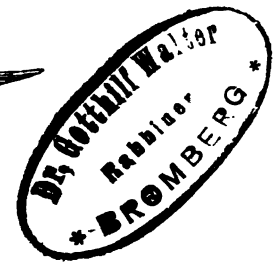
Neue Folge, herausgegeben von

Dr. M. Brann und **Prof. Dr. D. Kaufmann**

in Breslau. in Budapest.

Siebenunddreissigster Jahrgang.

Neue Folge, erster Jahrgang.



BRESLAU,
Schlesische Buchdruckerei, Kunst- und Verlags-Anstalt v. S. Schottlaender.
1893.

DS
101
.M74
v.37

Inhalts-Uebersicht.

Das Sikarikongesetz von Dr. F. Rosenthal. S. 1—6, 57—63, 105—110.
Beiträge zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde von Dr. J. Perles in München. S. 6—14, 64—68, 111—116, 174—179, 356—378.
Die erste halachische Controverse von Dr. A. Schwarz in Karlsruhe. S. 164—169, 201—206.
Der Midrasch Bereschit rabba von Dr. J. Theodor. S. 169—173, 206—213, 452—458.
Ueber einige dunkle Punkte in der Geschichte der Juden von J. Derenbourg: I. R. Jochanan ben Sakkai und R. Gamliel. S. 304.
II: R. Eleasar ben Asariah . . . . . S. 395—398.
Zur Erklärung schwieriger Stellen in Talmud und Midrasch von Dr. J. Fürst in Mannheim. . . . . S. 498—506.
Miscellen von J. Löw in Szegedin . . . . . S. 483—484.

Neutestamentliche Studien von Oberrabbiner Dr. M. Güdemann in Wien: I. Jüdische und christliche Nächstenliebe. S. 153—164.
II.: Das IV. (Johannes-) Evangelium und der Rabbinismus. S. 249—257, 297—303, 345—356.
Ein Uebersetzungsfehler bei den Synoptikern von Prof. Dr. David Kaufmann . . . . . S. 393—395.
Ueber das Datum im Evangelium Matthäi XXVI, 17: Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων von D. Chwolson . . . . . S. 537—555.

Das Alter der drei Benedictionen von Israel, vom Freien und vom Mann von Prof. Dr. David Kaufmann . . . . . S. 14—18.
Die יורדי מרכבה, Die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluss auf die Liturgie von Dr. Philipp Bloch in Posen. S. 18—25, 69—74, 257—266, 305—311.
Ueber die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie von Dr. K. Kohler . . . . . S. 441—451, 489—497.
Unechte Verse im שיר הכבוד von D. Simonsen. . . . . S. 463—467.
Die Hoschanoth des Gaon R. Saadia. Das erste Mal ediert und auf Grund dreier Yemen-Mss. kritisch beleuchtet von Dr. Alexander Kohut in New-York . . S. 506—517, 556—565.

Pseudo-Saadja's und Elasar Rokeach's Commentare zum Jezira-Buche. Die Recension Saadja's von A. Epstein. S. 75—78, 117—120.
Zur Geschichte der Euphemieen von Prof. Dr. David Kaufmann. S. 121—124.
Eine Lücke im religionsphilosophischen Werke des Gersonides von Dr. David Rosin . . . . . S. 125—126.
Das Schiur Komah von Dr. M. Gaster in London. S. 179—185, 213—230.
Studien zum Jezira-Buche und seinen Erklärern von A. Epstein:
I. Die beiden Versionen des Jezira-Buches . . . . . S. 266—269.
II. Der Text Donnolo's und II Mantua. . . . . S. 458—462.
Zur Biographie Elija Levita's von W. Bacher. . . . . S. 398—404.
Miscellen von Moritz Steinschneider. S. 79—81, 127—130, 185—188, 230—238, 312—318, 404—409, 517—522.

Das Testament Mardochai Meysels, mitgetheilt und nach handschriftlichen Quellen dargestellt von Dr. Alexander Kisch in Prag . . . . . S. 25—40, 82—91, 131—146.
Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau, nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt von Dr. Max Freudenthal. S. 41—48, 92—100, 188—197, 238—247, 331—341, 409—429, 467—483, 522—536, 565—579.
Die Verheerung von Ungarisch Brod durch den Kuruzzenüberfall vom 14. Juli 1683 von Prof. Dr. David Kaufmann. S. 270—282, 319—331.
Der Stammbaum des R. Eleasar Fleckeles, eine Ahnenprobe Moritz Hartmanns von Prof. Dr. David Kaufmann. . . . S. 378—392.
Notiz von Dr. M. Brann . . . . . S. 580.
Notizen von S. J. Halberstam . . . . . S. 247, 392.
Notizen von Heinrich Lewy. . . . . S. 392.

Besprechungen und Anzeigen.

Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland: I. Das Judenschreinsbuch der Laurenzpfarre zu Köln, unter Mitwirkung von Moritz Stern her. von Robert Hoeniger. Berlin, 1888. II. Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, her. von A. Neubauer und M. Stern, ins Deutsche übersetzt von S. Baer. Berlin, 1892. Besprochen von Dr. M. Brann. S. 49—56, 103—104, 146—148, 197—200, 285—288, 342—344.
Predigten aus dem Nachlass von Dr. M. Joël, her. von Dr. A. Eckstein und Dr. B. Ziemlich. I. Breslau, 1892. Besprochen von Dr. David Rosin . . . . . S. 100—103.
Dr. J. Eschelbacher, zwei Reden über den Talmud. Trier, 1892. Besprochen von Dr. David Rosin . . . . . S. 247—248.
Dr. J. Fürst, Glossarium graeco-hebraicum. Strassburg, 1892. Besprochen von Dr. Jos. Cohn-Burgkunstadt. S. 283—285, 341—342, 429—434, 485—488.
Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1891 erschienenen Einzelschriften . . . . . S. 148—152, 288—296.
Bibliographische Uebersicht über die im Jahre 1892 erschienenen Einzelschriften nebst Nachträgen aus den Jahren 1890 u. 1891. S. 434—440.

Verzeichniss der Mitarbeiter:

Bacher, W., ... S. 398.
Bloch, Ph., . S. 18, 69, 257, 305.
Brann, M., S. 49, 103, 146, 197, 285, 342, 580.
Chwolson, D., ... S. 537.
Cohn, J., . S. 282, 341, 429, 485.
Derenbourg, J., . . . S. 304, 395.
Epstein, A., S. 75, 117, 266, 458.
Freudenthal, M., . S. 41, 92, 188, 238, 331. 409, 467, 522, 565.
Fürst, J., ... S. 498.
Gaster, M., ... S. 179, 213.
Güdemann, M., S. 153, 249, 297, 345.
Halberstam, S. J., . . S. 247, 392.
Kaufmann, D., S. 14, 121, 270, 319, 378, 393.
Kisch, A., ... S. 25, 82, 131.
Kohler, K., ... S. 441, 489.
Kohut, A., ... S. 506, 556.
Lewy, H., ... S. 392.
Löw, J., ... S. 483.
Perles, J., S. 6, 64, 111, 174, 356.
Rosenthal, F, . . . S. 1, 57, 105
Rosin, D., . . .S. 100, 125, 247.
Schwarz, A., ... S. 164, 207.
Steinschneider, M., S. 75, 127, 185, 230, 312, 404, 517.
Simonsen, D., ... S. 463.
Theodor, J., . . . S. 169, 206, 452

Das Sikarikon-Gesetz.

Von

Dr. **F. Rosenthal.**

Mit dieser Ueberschrift wurde eine leider unvollendete, wissenschaftliche Arbeit von Professor Dr. H. Graetz sel. A. bei dem letzten Jahresbericht des Breslauer jüdisch-theologischen Seminars durch Herrn Dr. Rosin mit pietätsvollem Sinn veröffentlicht. Es fehlt allerdings „nur das letzte Glied in der Kette der Beweisführung," wie der verehrte Herausgeber in einer Note bemerkt; aber damit fehlt uns doch sehr viel. Denn von der richtigen Beantwortung der Schlussfrage, bei deren Aufstellung der sel. Verfasser seine Feder, die gewiss „die Feder eines geschickten Schreibers" gewesen, niedergelegt hat, um sie nie wieder zur Ausführung der Arbeit aufnehmen zu können — hängen wesentlich auch die Ergebnisse der Arbeit selbst ab. Wer weiss, ob nicht die Beantwortung dieser Schlussfrage, welche der Verfasser nach seiner Rückkehr aus dem Bade schreiben wollte, ein neues und helleres Licht auch auf die Hauptgedanken der Arbeit geworfen hätte! Die Rückkehr aus dem Bade ist erfolgt, aber nicht in dem von ihm und uns erwarteten und gewünschten Sinne, und so ist die Arbeit ein Bruchstück geblieben. An diese postume Leistung Graetzens anzuknüpfen ist mir eine wohlthuend-wehmüthige Empfindung, und darum sei auch die folgende Behandlung desselben Gegenstandes in seiner wieder erstehenden Zeitschrift nur ein Zeichen meiner persönlichen Freundschaft und Verehrung für den Meister der jüdischen Geschichte, obgleich ich in den Ergebnissen hier von ihm vollständig abweiche. Geschieht es doch auch nur in seinem Geiste, im Geiste des Gelehrten, wenn ich vor dem amicus Socrates der amicissima veritas den Vorrang gebe.

Mit feinem historischem Spürsinn hat Graetz in dem Sikarikon-Gesetz und in dessen Wandlungen und Modificationen einen Ausfluss noch nicht genügend erhellter, geschichtlicher Vorgänge erkannt, und er kam dabei zu folgenden Resultaten: Das Sikarikon-Gesetz sei ursprünglich vor der Zerstörung

des Tempels von einem Collegium, und zwar unter Vorsitz des Patriarchen Simon b. Gamliel I oder des stellvertretenden Vorsitzenden R. Jochanan b. Sakkai erlassen worden zum Schutze gegen die Erpressungen und Gewaltthätigkeiten, welche die bekannte zelotische Partei der sogenannten Sikarier gegen die Römlinge verübt haben. Von diesem Collegium wurde nicht nur der erste Erwerb, sondern auch der Kauf eines solchen erpressten Gutes aus der Hand des Erpressers für ungiltig erklärt. Das war das erste Stadium des Gesetzes vor dem Kriege. Das zweite Stadium trat ein, als die Römer während des Krieges (und wohl auch oder hauptsächlich nach demselben) die Confiscation über die Güter der im Kriege Getödteten und Gefangenen verhängten; da wurde aus Rücksicht, dass die Güter nicht in den Händen der Heiden bleiben sollten, das Sikarikon-Gesetz für Judäa aufgehoben und der käufliche Erwerb solcher Güter für giltig erklärt. Das dritte Stadium bildet die Reintegrirung dieses Gesetzes nach Beendigung des Krieges, als Ruhe und Ordnung wieder eingetreten war. Den Grund für diese Reintegrirung, da es doch später weder Sikarier noch römische Confiscationen gab, wollte uns der Verfasser jedenfalls in dem leider fehlenden Schlusstheil geben. Die erste Modification des Gesetzes wurde hierauf von R. Gamliel II verordnet und endlich die letzte Modification durch R. Josua nach dem Polemos des Quietus in der ersten Regierungszeit Hadrians erlassen. Ohne mich in eine Kritik im Einzelnen einzulassen (אין משיבין את האבי לאחר מותו), will ich hier nur auf eine grosse Schwierigkeit aufmerksam machen, welche gegen Graetzens Ansicht sich erhebt, dass nämlich Josephus wohl von den Sikariern berichtet, dass sie die Römerfreunde mit dem Tode bedroht, deren Häuser geplündert und deren Liegenschaften verbrannt und verwüstet haben[1]), dass aber nirgends davon die Rede ist, dass die Sikarier es je darauf abgesehen hätten, sich durch Erpressung und Gewalt in den Besitz unbeweglicher Güter zu bringen. Bei der unheimlichen Heimlichkeit, mit welcher diese Partei ihre revolutionäre Arbeit verrichtete[2]) und bei der leidenschaftlichen Todesverachtung, mit der sie gegen die herrschenden Römer und ihre Anhänger wühlte und kämpfte, ist es auch kaum denkbar, dass innerhalb derselben auch ein Streben nach Erwerb und Erpressung von Grundstücken hätte stattfinden können. Es liegt vielmehr in der

[1]) B. Jud. II, 13, 6. u. a. O.
[2]) B. Jud. II, 13, 3.

Natur der Sache und Umstände, dass ihre Plünderungen sich nur auf leicht transportable Güter beschränken mussten. Nun erscheint es aber ganz eigenthümlich, dass ein Gesetz, welches nach der Uebereinstimmung aller Quellen sich nur gegen den unrechtmässigen Besitz von Grundstücken wendet und die Wirkung auf einen solchen von beweglichen Gütern ausdrücklich ausschliesst[3]), gerade zum Schutze gegen die Sikarier erlassen sein sollte, welche es nur mit dem Letztern, aber nicht mit dem Erstern zu thun haben konnten. Wir sehen uns daher genöthigt, den Gegenstand noch einmal aufzunehmen, die Quellen zu prüfen und die entstehenden Fragen einzeln zu behandeln.

1. Die Quellen.

Wir stellen zunächst die ältesten Quellen, wie sie uns in Mischna, Tosefta und Jeruschalmi zu dem Sikarikon-Gesetz gegeben sind, zur Vergleichung neben einander.

Mischna Gittin V. 6. f. 55b.

לא היה סיקריקון ביהודה ברדוני מלחמה . מדרוני המלחמה ואילך יש בה סיקריקון. כיצד לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל מבעל הבית וחזר ולקח מסיקריקון מקחו קיים. לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה מקחו בטל, מן האשה וחזר ולקח מן האיש מקחו קיים. זו משנה ראשונה. ב"ד שלאחריהם אמרו דלוקח מסיקריקון נותן לבעלים רבית. אמרתי בומן שאין בידן ליקח אבל

Tosefta Gittin ed. Z. V, 1 u 2.

ארץ יהודה אין בה משום סיקריקון מפני ישוב המדינה. במה דברים אמורים בהרונין שנדרנו לפני מלחמה בשעת[1]) מלחמה אבל בהרונין שנדרנו מן המלחמה ואילך יש בה משום סיקריקון. לקח מן הסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו מקח, מבעל הבית וחזר ולקח מן הסיקריקין מקחו בטל. אם עשה לו בעל הבית אחריות מקחו קיים, זו משנה ראשונה. רבותינו אמרו לוקח ואין נמנע נותן לבעלים רבית בקרקע ורבית במטרת ויד הבעלים על חצליונה. אם יש בידן ליקח הן קודמין לכל אדם. ר' הושיב בית דין ונמנו שאם שהתה בפני סיקריקון שנים עשר חדש כל הקודם ללוקח[2]) נותן לבעלים רבית בקרקע ודכיא במטות ויד הבעלים

1) Ausg. bei Alfasi ובשעת.
2) l. ליקח.

Jeruschalmi Gittin V, 7 ed. Kr. 47b.

בראשונה נורו שמד על יהודה שכן מסורת בידם מאבותם יהודה הרג את עשו דכתיב ידך בעורף אויביך ודיו דולכין ומשעבדין בהן ונוטלין שדותיהן ומוכרין אותן לאחרים והיו בעלי בתים באין ומורפין[1]) והיתה הארץ חלוטה ביד סקריקון. נמנעו מליקח

1) l. נמנעו מליקח והיתה הארץ חלוטה ביד סיקריקון.

3) המטלטלין אין בהם משום סקריקין Tosefta und Jeruschalmi an weiter citirten Stellen.

הרתיני שלא ידא סיקריקון ביהודה בד״א בהרוגי המלחמה לפני[2] המלחמה אבל הרוגים שנהרגו מן המלחמה והילך יש בהן משום סיקריקון.

[2]) l. ולפני.

על העלונה אם יש בידן ליקח הן קודמין לכל אדם: האריסין והחכורות והמטלטלין אין בהן משום סיקריקון, היורד משום חוב ומשום אנפרות אין בהם משום סיקריקון ואנפרות עצמה ממתנת לבעלים שנים עשר חדש. ר׳ שמעון בן אלעזר אומ׳ לקח מן האשה בכתובתה וחזר ולקח מן האיש מקחו קיים, מן האיש וחזר ולקח מן האשה מקחו בטל, אם עשתה לו אשה אחריות בכתובתה מקחו קיים.

יש בידן ליקח הן קודמין לכל אדם. רבי[1]) דוסיב בי״ד ונמנו שאם שהתה בפני סיקריקון שנים עשר חדש כל הקודם ליקח זכה אבל נותן לבעלים רביע.

[1]) Jerusch. ed. Krot. 46[b] רבי יהושע.

Wenn wir nun diese drei Texte prüfen und mit einander vergleichen, so erkennen wir zunächst, dass die Relation des Jeruschalmi in ihrer Bedeutung hinter der der Mischna und Tosefta weit zurück bleibt. Schon die einleitenden Worte tragen vermöge des haggadischen Charakters das Gepräge später Abfassung an der Stirne. Mit denselben einleitenden Worten wird übrigens jer. Ketubot I, 5 auch die Entstehung das sogen. jus primae noctis begründet. Die Relation ist aber auch im ersten Theile nicht ganz genau, wonach es den Anschein hat, als wenn die Giltigkeit des Kaufs eines gewaltsam entrissenen Gutes für Judäa ganz allgemein decretirt worden wäre, während dieser Erlass, wie auch der einschränkende Schlusssatz erklärt, sich doch nur auf die Güter von Getödteten bezog. Nichts desto weniger ist dieser Bericht nicht, wie der Commentar פני משה meint, eine die Mischna erklärende Memra der jerusalemischen Gemara, sondern ein Citat einer älteren Boraita. Das beweist schon die Sprache, welche nicht die der jerusalemischen Gemara ist. Diese Boraita hat für uns jedenfalls die Bedeutung einer selbständigen, von unserer Tosefta und Mischna unabhängigen Quelle und deren Ungenauigkeit auch mehr formaler und untergeordneter Art ist, die aber im Wesen doch geeignet ist, den anderen Berichten in Einigem als Ergänzung und Bekräftigung zu dienen[1]).

Bei einer Vergleichung der oben verzeichneten Mischna und Tosefta müssen wir uns für die Priorität der Tosefta entscheiden. Der Verfasser der Mischna lebte offenbar in einer Zeit, welche von den im Kriege Getödteten (הרוגי מלחמה) und von der praktischen

[1]) Wichtig erscheint uns auch eine erklärende Bemerkung des Jerusch. zu dieser Boraita, welche lautet: הרוגים שלפני המלחמה לא כלאחר מלחמה הן? תפתר שבא סיקריקון וגזל וחמס לא הספיק לכתוב תרפו עד שבוא סיקריקון לכל העולם שלא תהא הלכה למחצה

Wirkung der für diese getroffenen Bestimmung fern war; er spricht daher von dieser Bestimmung als von einer vergangenen: לא היה סיקריקון ביהודה. Der Tradent der Halacha in der Tosefta hingegen stand jener Zeit zum mindesten noch so nahe, dass die Wirkung jenes Gesetzes aus der Praxis noch nicht völlig geschwunden war; er spricht daher davon als von einem noch gegenwärtigen: ארץ יהודה אין בה משום סיקריקון. Zur Zeit der Abfassung der Mischna herrschten im Allgemeinen geordnete Zustände, und die Frage über Anwendung dieses auch sonst längst ausser Uebung gekommenen Gesetzes auch auf die nach dem Kriege Getödteten hatte daher keine actuelle Bedeutung mehr. Die Mischna spricht daher auch davon gar nicht oder nur andeutungsweise, während der Tradent der Halacha in der Tosefta von seinem zeitlichen Standpunkte es für nöthig findet auch von den הרונים שנהרגו מן ממלחמה ואילך zu handeln und auch den Grund für die gesetzliche Scheidung der im Kriege Getödteten anzugeben מפני יישוב המדינה. Die Priorität und Originalität der Version der Tosefta zeigt sich aber auch in einer wesentlichen halachischen Differenz zwischen Mischna und Tosefta, und zwar bei der Frage der Giltigkeit des Kaufes eines sikarikischen Gutes im Falle der erfolgten Zustimmung des rechtlichen Eigenthümers, ob nämlich diese dem Kaufe vorangehen oder nachfolgen müsse. Nach der Mischna muss analog einer angeführten eherechtlichen Bestimmung die Zustimmung des legalen Eigenthümers dem Kaufe aus der Hand des Sikarikers vorangehen, während eine spätere Zustimmung den vorangegangenen Abschluss des ungiltigen Kaufes nicht nachträglich zu legalisiren vermag. Nach der Tosefta lautet aber die Regel gerade umgekehrt[1]) Die Lösung dieses Widerspruchs wird gefunden, wenn wir die oben angeführten Schlussworte der Tosefta berücksichtigen und dasjenige was dort im Namen des R. Simon b. Eleasar angeführt wird. Seine Worte haben scheinbar nichts mit dem von der Tosefta behandelten Thema des Sikarikon zu thun. R. Simon b. Eleasar citirt eigentlich nur eine allerdings auch in unserer Mischna angeführte eherechtliche Bestimmung; aber trotzdem will er damit nur der vorhergenannten Bestimmung widersprechen, wie ja seine Erwähnung in der Form des Wider-

---

1) In der Mischna: לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל; dagegen in der Tosefta: לקח מן מבעל חבית וחזר ולקח מסיקריקון מקחו קיים לקח מן הסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו מקח מבעל הבית וחזר ולקח מן הסיקריקון מקחו בטל.

spruchs dies klar beweist[1]). R. Simon b. Eleasar will also offenbar durch den Hinweis auf eine analoge eherechtliche Bestimmung der von seinem Genossen vorher vertretenen Meinung entgegentreten und um das zu behaupten, was dann später auch von R. Juda hanassi in der Mischna recipirt wurde.

So haben wir in dieser Tosefta den Lehrstoff noch in dem Fluss der Verhandlungen, aus welchem alsdann R. Juda hanassi seine Mischna kristallisirte. R. Simon b. Eleasar war ein Schüler des R. Meir[2]) und wenn wir nun erwägen, dass die erste generelle Modification des Sikarikon-Gesetzes, welche nach der Mischna von einem späteren Gerichtshof (ב"ד שלאחריהם) ausgegangen ist, hier in der Tosefta im Namen „unserer Lehrer" (רבותינו) tradirt wird, so müssen wir nothgedrungen zu der Erkenntniss gelangen, dass die Tosefta hier wesentlich eine Mischna des R. Meir enthält, die in ihrer ganzen Form und Gestalt nicht von R. Meir selbst so gelehrt wurde, die aber doch aus seinem Lehrhause hervorgegangen ist[3]).

Für uns erhält demnach die Tosefta hier den Charakter einer primären Quelle, während die Mischna als eine daraus abgeleitete, sekundäre zu erachten ist. Neben diesen haben wir aber auch noch die Boraita im Jeruschalmi als eine von Beiden unabhängige und selbständige Tradition anzusehen. Auf Grund dieser Erkenntniss haben wir nun zunächst zu erörtern:

Was bedeutet Sikarikon?

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde.

Von
Dr. **J. Perles** in München.

I.

Zach. 3, 1—2 wird im Targum שמן durch יחמא oder חמא übersetzt. Lagarde Proph. chald. verzeichnet auch zu Vers 2 die La: לִיחָמָא oder לְחָמָא, Guido aus einer sehr alten

---

[1]) Es heisst nicht ... אמר ר"שמעון, sondern ר"שמעון בן אלעזר אומר

[2]) Frankel, Darke-hamischna p. 200 und Weiss, Dor dor wedorschow II, 186. Näheres s. weiter in dem Kapitel über die Zeit der Verordnungen.

[3]) Der Passus ר' הושיב ב"ד וגו ist in der Mischna wie in der Tosefta eine spätere Ergänzung. S. weiter in dem Kapitel über die letzte Verordnung.

Handschrift des Arias Montanus die La: סמאה, welches er durch apostata übersetzt. Der grosse Aruch und der kleine Aruch, ed. Const. und Krakau, verzeichnen יחמא nicht, Musafia trägt es nach, ohne es zu erklären; Levita, Buxtorf, de Lara, Levy und Kohut bringen es mit חמא Sünde in Verbindung: der zur Sünde Verleitende. — Wenn man bedenkt, dass Zacharia, der Sohn Iddo's, jung aus Babylon zurückgekehrt war und aus dem Exile fremde Anschauungen und Namen, wie die assyrisch-babylonische Bezeichnung der Monate, die sieben Engel, entsprechend den sieben Amschaspands, mitgebracht hat (Grätz, Gesch. II, zweite Abth. S. 92), so erscheint es gerechtfertigt, dass auch die Uebersetzung des aus nichtjüdischen Kreisen herübergenommenen שמן den fremden Ursprung zu markiren sucht, indem sie dasselbe durch ein Fremdwort wiedergiebt. Ich halte demnach יחמא für altbaktr. Yazata, Genius, Engel, Ized, im Huzvaresch: Yaht. Spiegel tradit. Litteratur der Parsen 439 umschreibt יאת und bemerkt: „Die Etymologie führt uns auf yazata zurück, z hat sich dann unregelmässiger Weise in א verwandelt, vielleicht auch, dass besser ה umschrieben würde" also יהת, dem targum. יחמ sich nähernd. (Vgl. Justi Handbuch der Zendsprache 243 und Bundehesh 286; Haug an old Pahlavi-Pazend Gloss. 234 bis 235). — Der מלאך ה׳ (wie Zach. 3,2 mit der Peschittho gelesen werden muss) wird dem Yazata, dem Genius der Perser entgegen gestellt. ה׳ הבוחר בירושלים schreit den שר מלכות פרס (Dan. 10,12), den Vertreter der babylonisch-persischen Herrschaft an: „Du willst die Aufrichtung des Gottestempels hindern, Gott, der an Jerusalem Gefallen hat, tritt Deinem Bestreben entgegen."

Ich habe „Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde" 8–11 Yazata in der späteren Form: Ized im Talmud Pesachim 111b: איסדא דמזוני נקיד שמיה: „Der Genius der Ernährung heisst Anakhita, anâhita" nachgewiesen. Yazata tritt uns aber noch in einer anderen beachtenswerthen alten masoretischen Bemerkung b. Talmud Megilla 16b, Mas. Soferim 13,7, vgl. auch Dikduke hateamim 48 und Frensdorff, Masora magna 384, entgegen. Die Stelle lautet im Talmud:

ו״ו דויתא צריך למימתה (בוקיפא כמודיא דלברות) (דליברות (Varr.: כוקיפא, כמודיא. כמדורא; דלבדות, דדברות, דלברות. „Der Buchstabe Waw im Namen ויתא (Esther 9,9) ist langgestreckt gross zu schreiben." Die eingeklammerten Worte fehlen nach Rabbinowicz D. S. in der Münchener und in anderen Hand-

schriften und alten Commentatoren und sind wahrscheinlich erst aus Mas. Soferim in den Talmudtext gerathen.

Was hat den alten Massoreten zur besonderen Hervorhebung des Buchstabens Waw hier Anlass gegeben? Ich erkläre mir die Sache also, dass sie Sorge tragen wollten, dass das Waw hier unter keinen Umständen in der Aussprache oder Schrift verloren gehe, denn wenn man sich das Waw wegdenkt, so bleibt יזתא, dass altbaktr. Yazata zurück. Dieser Name sollte aber in der heiligen Schrift und ganz besonders im Buche Esther, das den hebräischen Namen Gottes nicht ein einziges Mal nennt, nicht einmal im Eigennamen eines Persers genannt werden, während es unbedenklich erschien, im Talmud den Namen זוטם Izates und איזדגרד Jezdegerd, in welchem gleichfalls Yazata steckt, zu nennen.

Die Redensart צריכה ו"או כי מורדיא דלברות kommt noch einmal B. Mezia 87a vor, wo verhandelt wird, ob פת קטנית ohne Waw oder פת וקטנית mit Waw gesprochen oder geschrieben werden soll. Raschi und Aruch erklären den Satz: lang wie das Steuerruder im Flusse לברות. Ein Fluss dieses Namens kommt aber sonst im Talmud nicht vor. Damit ist überhaupt nichts Bezeichnendes gesagt, wohl aber ist dies der Fall, wenn vom Steuerruder eines Schiffes, einer bekannten Art von Schiffen, das Beispiel hergeholt wird. Es ist כ' דליברנת zu lesen: wie das Steuerruder der Liburnen, welche die Palästinenser aus eigener Anschauung kannten. (Vgl. Kohut Aruch s. v. אלת). Joël Müller hat in seiner Ausgabe der Mas. Soferim das Richtige gestreift, indem er auf Targ. Pseudojon. zu Deut 28, 68 hinweist, übersetzt aber doch „wie die Ruder am Strome Lafros", ebenso Levy nh WB III, 242 bis 43: „Wie das Steuerruder im Strome Labrath." Frensdorff's Erklärungsversuch zu מורדיא: mordio! oder amnis mordet rura in Mas. magna 384 Note 4 wirkt in diesem so ernsten und grundgelehrten Buche erheiternd. מורדיא ist auch ins Arabische gedrungen. (Fränkel aramäische Fremdwörter 226). Noch an anderen Orten ist Liburna zu restitutiren. So ist der Artikel מורנית bei Levy nh WB III, 254 zu streichen. Levy und Kohut V, 256 haben nach dem Vorgange der älteren Commentatoren den Sinn der folgenden Midraschstellen, wo מורנית in בורנית liburna zu ändern ist, missverstanden.

Schon die Mechilta schreibt zu Exod. 12,23: ועבר ה' לנגף את מצרים — כמלך שהוא עובר ממקום למקום.

Der Midrasch Ex. Rabba bemerkt nun zu dieser Stelle:

ועבר ה׳ — י״א ע״י מלאך וי״א הק״בה בעצמו למה הדה הק״בה וישראל דומין למלך שבא עם בניו בים וספינות של פירטון מקיפות אותו אמר להם הא לכם מוכנות מורניות שלי שאני עובר על גלי הים ונלחם עמהם כך היה הק״בה עם בניו במצרים ומחנות מצרים מחשבים עליהם כל הלילה אמר להם הק״בה אי רשעים על בָּנַי אתם מחשבים מורניות שלי מוכנות הם שנאמר ויושיעם למען שמו (Ps. 106,8)

Psalm 106 bezieht sich auf den Durchzug durch's rothe Meer. Levy übersetzt die Schlussstellen des Midrasch: „Zu eurem Schutz sind meine Speere in Bereitschaft, denn ich werde auf den Meereswogen einherschreiten.“ Schon das Gleichniss von den Piratenschiffen hätte auf das Unzulängliche dieser Erklärung führen müssen. Der Sinn der Stelle ist: „ועברתי“ ist also zu veranschaulichen: Ein König mit seinen Kindern zur See wird von Piratenschiffen umschwärmt. Da sagte der König: ich halte meine Liburnen in Bereitschaft, mit welchen ich rasch über die Wellen der See hinübersegele und den Kampf mit ihnen aufnehme, also auch Gott; die Aegypter sinnen auf den Untergang meiner Kinder, ich werde meine Liburnen gegen sie ausrüsten u. s. w. Die liburnae waren ursprünglich die schnellen und leichten Fahrzeuge, auf denen die illyrischen Liburner ihre Seeräubereien auf dem jonischen Meere trieben. Der Name wurde in der römischen Kaiserzeit auf grössere Kriegsschiffe übertragen.

Auch im Targum zu Jecheskel 30,9 יצאו מלאכי לפני בצים: יפקון אונדין מן קדמי בליניונין (also auch in der Bibel Vened. 1517 und bei Lagarde Proph. chald.) ist בלברונין su ändern (wie auch Jesaias 33,21 צי אדיר durch בודניתא überzetzt wird), während Levita im Meturgeman, Musafia und Levy nh. WB an der La לניונין festhalten.

Ebenso ist Num. 24,24: וצים מיד כתים im Targ. Jeruschalmi I und II ויצרפון עמהם]לברונין ,וצטרפון בלברונין statt לניונין unsererer Texte zu lesen, vgl. Raschi und Raschbam z. St., ferner M. Grünbaum in Zeitschrift der D. M. G. 23, 638. Desgleichen ist in der Peschittho z. St. לניונא in לברונא zu ändern, wie auch Vulg.: venient in trieribus de Italia und auch zu Jecheskel 30,9 in trieribus übersetzt. Auch im Talmud Synhedr. 106a, wo Rab diese Schriftstellen erklärt; וצים מיד כתים אמר רב ליבון אספיר ist ליבודנא liburna zu emendiren. Die Stelle ist reich an Varianten: לכין אספר (Aruch) לניץ (Jalkut), ליבא ואספד (Raschi, auch eine Handschrift bei Dikd. Sof., wo auch

ליואבן ספור verzeichnet ist.) Nach Musafia ist לגין אספיד = legio σπεῖρα, dasselbe Wort in zwei Sprachen; Levy hält an der La לכין א fest und übersetzt: „die weisse (λευκόν) Legion," was gar keinen Sinn giebt; auch Kohut, der in seinem Buche über Tawus 223 theilweise auf der richtigen Spur war, verlässt diesselbe im Aruch אספר und hält לכין für arabisch לחנה Heer und אספור für persisch אסואר Reitertruppe. Kohut hat auch die arabische Uebersetzung des R. Saadia zu Num. 24,24 ואלדראמין מן פרצה קדם missverstanden: דראמין ist der Plural des auch ins Syrische דרמן und Arabische gedrungenen byzantinischen δρόμων dromon, Schnellsegler (vgl. S. Fränkel, aram. Fremdwörter 221) worüber ausführlich Duc. gl. gr. et lat. berichtet. Auch R. Samuel b. Meïr übersetzt צי zu Num. 24, 24 mit דרומן, wie Rosin RSBM. 96 richtig erkannt hat. N. Brüll Jahrbücher I erklärt לבין oder לכין mit λέμβος Nachen und אספר = cyprisch. Ich lese mit Bacher babyl. Agada 32 ליבורנא אספיר = hesperische Liburna. אספר ist gleich כתים, das auch sonst im Targum und Midrasch für Italien gebraucht wird. In אספר hat schon de Lara in Ket. Kehunna Hesperien gefunden, während er im Jr David noch an σπεῖρα festhält. Italien heisst bei den römischen Dichtern Hesperia magna, Spanien (neuhebr. ספרד = Anklang an Hesperia) Hesperia ultima. Rab (Abba Areka), ein Babylonier, der aber die Schule des R. Jehuda hannasi in Palästina besucht hatte, (Frankel, Einleitung in den jerusalem. Talmud 122b) brachte diese griechisch-lateinische Uebersetzung für צים bei seiner Rückkehr nach Babylonien als Frucht seiner Studien in Palästina mit. Aber selbst im Munde eines babylonischen Amoräers, der nie Palästina besucht hatte, des R. Chisda (B. Mezia 87a) darf uns das Wort liburna nicht befremden. Namen, die Handel und Schifffahrt betreffen, haben heut noch internationalen Kurs.

Noch eine andere auf Schifffahrt bezügliche Mittheilung Rab's, die derselbe vermuthlich gleichfalls aus seinen in Palästina gemachten Beobachtungen geschöpft hat, wird Pesachim 112b verzeichnet:

אמד רב נחא דתורא הן הן ניחא דאריה זה זה ניחא דנמלא דא
דא ניוחא דארבא הילני היא הילא והילוך

Ochs, Löwe und Kameel werden durch den Zuruf Hen, Seh, Do angetrieben, der Schiffsruf (der Ruderer) oder der Schiffsgesang, cantus nauticus lautet הילני היא הילא הילוך. Die

Münchener Handschrift liest blos הייא und lässt die drei anderen Worte weg, so auch verschiedene andere Handschriften und alte Texte, andere Handschriften lesen blos הילוני הייא (vgl. Dikd. Sof. z. St.) Wenn man weiss, dass bei den Griechen nach dem Commando des κελευστής (hortator, pausarius) oder nach der Flöte und dem Gesange der Schiffsleute gerudert wurde und „auf dem Hintertheile des Schiffes Götter- und Heroenbilder angebracht waren, die dem Schiffe den Namen gaben" (Lübker Reallex. s. v. Schifffahrt; so heisst bei Lucian Nav. c. 5 ein Schiff: Isis, Hermann griech. Privatalterth. 50,33), so liegt es nahe, in הייא die bekannte Interjection und in הילני entweder den Namen des Schiffes: Helene oder den Schiffsgesang griechischer Ruderer, die Helena anrufen, zu suchen. Derartige Gesänge der Schiffszieher werden auch sonst im Talmud Sota 48a erwähnt und R. Huna, ein Schüler Rab's (Frankel, Einl. in den jerus. Talmud 73a) tradirt, dass dieselben, sowie die Gesänge der Rinderhirten auch von Israeliten anstandslos wiederholt werden dürfen, da sie (obwohl heidnischen Inhalts) lediglich zur Anfeuerung bei der Arbeit dienen, während die Gesänge der Weber oder Riemer verfänglichen Inhalts seien.

אמר ר' הונא זמרא דנגדי תיבקרי שרי דנרדאי (דנלדאי Aruch) אסור

Dazu bemerkt Raschi דנגדי מושכי ספינות בחבל שרי שאינו אלא נגדי מושכי הספינות לזרום במלאכה und Aruch s. v. בקר III: — ותיין בהם ר' הונא ולא היה בהן נזופין.

In Namen und Einrichtung der Schiffe ist viel fremder Einfluss nachweisbar. Nach Suidas wurde eine Art Schiffe, die in Naxos gefertigt wurden, σίλφη genannt. Zwischen den Sporaden, Phönizien und Palästina bestand reger Seeverkehr, und man geht wohl nicht fehl, in σίλφη das aram. אלפא, Schiff wiederzufinden (vgl. סלמנתון = ἕλμινς). — Schiffsbezeichnungen wurden von Namen der Gefässe hergenommen: vaisseau von vas, navis, נאו, נעוא, navia (Sachs Beitr. 2,27) darum möchte ich auch nach der Erklärung im Aruch und der Ausführung bei Fränkel aram. Fremdw. 217 בוצית mit βοῦττα, βοῦτζον, βουτζίον, Butte, Fass, und דונית, das im Talmud mit בוצית identificirt wird, mit doga, (von δοχή, Behälter) zusammenstellen. — נמלא דאיסקניתא (Synh. 67b) Brückenbrett (Varr. דאיסקנ', דסקונ' u. A. in Dikd. Sof.) ist in ג' דאיסקפיתא: Brett des Kahnes, von dem auch sonst vorkommenden אסקפה oder איזקפא σκάφος Kahn zu ändern. Die Synh. a. a. O. erzählte Geschichte von Seïri, der den in Wasser verwandelten

Esel kaufte, spielt in Alexandrien, wo griechische Ausdrücke gebräuchlich waren. Die bisherigen Ableitungen von אוסקניתא sind durchweg abenteuerlich. — נדידיא שבאשקלון מקצתן בים ומקצתן ביבשה (jer. Sabbat IV), nach Levy nh WB II „vom Schaukeln, Hin- und Herbewegen so genannt," nach Kohut „flüchtig dahineilende Schiffe" ist wahrscheinlich ein phönizisches Wort, mit אני, ναῦς, navis zusammenhängend. — כריכי דווי (Sabbat 156b) sind nach Raschi die Decken für die auf dem Schiffe verladenen Waaren. Raschi erklärt nach den Responsen der Gaonim ausdrücklich, dass דוי im Aramäischen: Schiffe bedeutet. (Vgl. Joël Müller Einleitung in die Responsen der Gaonen 298).

מחצלות העשויות לספינות לכסות פרקמטיא שבתוכן ודוי ספינות בלשון ארמי כך מצאתי בתשובות הגאונים.

Rabbinowicz verzeichnet die Varianten: דוגי und דווי. R. Chananel liest זוגי und erklärt: מחצלאות הכרוכות זוגות זוגות: die paarweise zusammengerollten Decken. Die Erklärung der Gaonim bezieht sich wahrscheinlich auf die La: דוגי oder נוי (vgl. jedoch auch Fränkel aram. Fremdw. 92). — Ueber das Seerecht, Schiffsversicherung u. s. w. im Talmud vgl. meine Bemerkungen in Hauser's „Zeitschrift für Reichs- und Landesrecht" 1875, 54. — Nach R. Jochanan bezahlte Jona bei seiner Fahrt nach Ninivo nicht blos „שכרה" die Fahrtaxe, sondern den Preis des ganzen Schiffes, den R. Romanus auf 4000 Golddinare angiebt. (Nedarim 38a). — In drei Dingen wird nach Beresch. Rabba c. 16 Rom durch Griechenland übertroffen: בנימוסין בפינקטון ובלשון. Auch liest בנוסין und die Münchener Handschrift des Ber. Rabba: בנאוסין, nach de Lara, Levy und Kohut: durch seine Tempel (νεώς, ναός). Da aber der Satz des Midrasch sich unmittelbar an die Aufzählung der vier Paradiesströme anschliesst, so ist es sehr einleuchtend, mit Musafia bei נוסין an ναῦς, navis, die Schifffahrt zu denken. Auch נוטי nauta kommt im Midrasch vor. — Unter den besonderen Gaben, mit denen Gott die Menschen begnadete, wird Ber. R. c. 6 das Verständniss für die richtige Art und Zeit der Seefahrt (הפרשת הים הגדול) angeführt. Nach Jalkut Psalm c. 19 § 673 dreht sich die Sonne gleich einem Schiffssegel oder gleich einem aus Britannien kommenden, mit 365 Tauen versehenen Schiffe. — In Tosefta Sabim c. 4 ist für הנץ שבספינה wie im Mischna Jadajim הנס der Mastbaum zu lesen. — Dunkel ist אילא דספינתא, (Varianten: עינא = ענין oder ענא Schaf bei Raschi) Nedarim 50a als eine der sagenhaften Quellen der Reichthümer des R. Akiba angeführt,

nach Aruch אילה ein in Gestalt eines Widders gefertigtes Behältniss zur Aufbewahrung der Schiffsgelder (der Schiffsbock, vgl. Schiffskatze), nach R. Nissim ausserdem als Schiffszeichen (παράσημον) und gutes Omen für die schnelle Fahrt des Schiffes angebracht: בכל ספינה היו עושין איל מעץ לנחש ולסימן שתהא הספינה קלה בהלכתה והיו ממלאין אותו דינרי זהב. Eine ähnliche Erklärung giebt auch de Lara, verwirft dieselbe aber zu Gunsten der sonderbaren, auch von Kohut wiederholten Ableitung von ἰλεός, ileus Höhle, Schlupfwinkel oder ἰλεός, das Holz, aus dem die den Schiffsschatz bergende Ruderstange geschnitzt wurde. Der stehende Ausdruck für Schiffsballast war ὕλη. — Jer. B. Mezia V fol. 10 c, unten: אילין דידבין עיבידתא לאילין דמפרשין לריסים מב' מני קמסמבן אין זו רביתא אלא המרשא übersetzt Levy nh. WB IV, 447: diejenigen, welche nach überseeischen Stadien fahren, also von ריס Stadium. Was hat man sich unter überseeischen Stadien zu denken? Es ist aber לניסן von נסא νῆσος zu lesen. Der Sinn ist: Kaufleute, die denjenigen, die in die See stechen, um auf den Inseln Handel zu treiben, eine Ladung anvertrauen, dürfen, ohne sich des Wuchers schuldig zu machen, von dem Getreide u. s. w. zwei oder drei Maasse, Sextarien abziehen. Die Uebersetzung bei Levy IV, 310 ist ungenau und ריסן ist in der Uebersetzung übergangen, קמסמבן falsch durch κισσύβιον hölzernen Eimer oder Pokal, richtig IV, 347 durch Sextarius, ξέστιον erklärt. Es ist hier von dem Seezins (קלימו של ים) die Rede, der wie auch bei den Griechen und Römern (τόκος ναυτικός, fenus nauticum), weil mit grösserem Risico verbunden, höher als der sichere Landzins war (vgl. G. Hermann griech. Priv. Alterth. 49,5 und Schoemann griech. Alterth. I, 451; Lübker Reallexion ἔμπορος und Zinsen). — Die Stellen im Sifre Behaalotscha § 86: וידאו בני אלהים את בנות האדם מה היו בני הדיינים היו אוחזין נשים מן השוק ומעגן אותן אם כך בני הדיינים עשים ק"ו לשאר המרטין ist ihrem Sinne nach klar, zweifelhaft ist bloss das Schlusswort מרטין, das Aruch nicht verzeichnet hat. Im Jalkut ist dafür לשאר כל אדם zu lesen. R. Hillel im Commentar zu Sifre erklärt das Wort offenbar dem Sinne nach הדיוטות gewöhnliche Menschen, im Gegensatze zu den Vornehmen בני הדיינין. De Lara im Jr David und Ket. Keh. und nach ihm auch Levy und J. Fürst gloss. denken an tritus abgebraucht, gewöhnlich, ohne zu erwägen, dass der Ausdruck homo tritus nicht nachweisbar ist. Kohut zieht das Arabische zur Erklärung heran. Ich emendire המרטין in הפרטין Pirat,

ein im Rabbinischen oft vorkommendes Wort: Der Satz ist also zu erklären: Wenn schon die hohen Beamten Frauenraub und Nothzüchtigung trieben, um wie viel mehr musste das vom gewöhnlichen Raubgesindel (Piraten) erwartet werden. Vielleicht ist aber auch הטרטין aus הדיומין gewöhnliche Leute im Gegensatze zu den hohen Beamten (ט aus ד und ר aus ו) verschrieben und R. Hillel hätte mit seiner Frklärung auch die richtige Leseart getroffen. (Fortsetzung folgt.)

Das Alter der drei Benedictionen von Israel, vom Freien und vom Mann.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

In der das Morgengebet eröffnenden Reihe von Benedictionen bilden die drei, in denen wir Gott dafür preisen, dass er uns nicht zu Heiden, nicht zu Sklaven, nicht zu Weibern geschaffen, eine besondere streng zusammengehörige Gruppe, deren Altersbestimmung trotz der darüber erhaltenen Ueberlieferung eigenthümliche Schwierigkeiten bereitet. Sollte wirklich, weil die Tosifta Berachoth VII[18] einen Ausspruch R. Jehuda bar Ilaï's über diese drei bedeutsamsten Benedictionen überliefert, ihr Gebrauch im Ritus nicht älter als dieser Tanna sein? Und sollen wir vollends auf dieselbe Weise annehmen, dass die Benediction dafür, dass wir nicht zu Sklaven geschaffen wurden, erst seit dem vierten Jahrhundert eingeführt wurde, seitdem der babylonische Amoräer R. Acha b. Jakob nach dem Berichte des Talmud in Menachoth f. 43b seinem Sohne es verwies, dass er nach eben diesem Ausspruch R. Jehuda's Gott dafür pries, dass er ihn nicht zu einem Unwissenden erschaffen? Ganz besonders muss es noch auffallen, dass in der Hauptquelle dieser täglichen Benedictionen, im babylonischen Talmud Berachoth f. 60b, die drei hauptsächlichsten gerade mit Stillschweigen übergangen werden, während der jerusalemische Talmud sich auf R. Jehuda bar Ilaï's Ausspruch dabei beruft.

Schon Maimûni hat unzweifelhaft richtig angenommen, dass den einzelnen Gebetstücken nicht das Alter der Autoren, die sie zufällig aus irgend einem Grunde in der Mischna und in den Talmuden erwähnen, zuerkannt werden darf, dass

diese vielmehr auf die Männer der grossen Versammlung zurückgehen, d. h. bereits während des Bestandes des zweiten Tempels üblich waren[1]). Juda bar Ilaï ist darum nicht der Urheber der drei fraglichen Benedictionen, er giebt nur den Grund dafür an, warum diese zu einer Institution, die längst vor ihm allgemein war, erhoben wurden. Vielleicht darf man sogar annehmen, dass die ursprüngliche Fassung der zweiten Benediction so gelautet hat, wie R. Acha b. Jakob es seinem Sohne vorgeschrieben hat, und dass die Zeit R. Juda bar Ilaï's oder seines Lehrers Akiba mit Rücksicht auf den Verfall des Landvolkes Gott dafür zu preisen einführte, dass er uns nicht zu Unwissenden, d. h. zu Gliedern dieses verdammten und religionsgesetzlich nicht für voll geltenden Landvolkes, gemacht hat. In Babylonien und nach so viel Generationen mag die Abänderung ihren Sinn verloren und R. Acha b. Jakob nur die Herstellung der ursprünglichen Fassung gefordert haben. Auch beweist die Uebergehung dieser Gruppe in der Reihe der übrigen Benedictionen im babylonischen Talmud nicht etwa, wogegen schon der Sohn R. Acha's spricht, dass sie dort etwa nicht üblich gewesen, sondern höchstens so viel, dass die Stelle, an der sie im täglichen Gebete gesprochen wurden, nicht in dieser Reihe, sondern etwa vor oder nach ihr sich befunden haben dürfte.

Eine Unterstützung dieser Annahmen, ganz besonders aber dafür, dass diese drei Benedictionen allgemein und von altersher dem Ritus des täglichen Gebetes angehören, möchte ich einem Worte des Paulus in seiner Epistel an die Galater III 19[2]) entlehnen. Hier heisst es:

Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ · πάντες γὰρ ὑμεῖς ἕν ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Es giebt nicht weiter Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Männer und Weiber, sondern ihr alle seid Eins in Jesus Christus. Das ist, wenn eine Anspielung überhaupt mit Sicherheit gedeutet werden kann, ein offenbarer Hinweis auf die allbekannte Stelle im jüdischen Gebete, die eben ganz im Gegensatz zu der alle Unterschiede aufhebenden Gemeinschaft alles Geschaffenen in Christus die durch ihn überwundene Scheidung nach Nationalität, Stand und Ge-

[1]) M. Bloch שערי תורת התקנות II 9 f.

[2]) Ueber die Auslegung, die dieses Wort im zweiten Clemensbrief und im Egypterevangelium gefunden hat, s. Alfred Resch in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 1888 p. 238 ff.

schlecht so scharf betont. Ich will nicht zu viel aus diesem Worte schliessen, sonst könnte ich mich versucht fühlen, auf das merkwürdige Zusammentreffen hinzuweisen, dass auch im jerusalemischen Talmud in Berachoth a. a. O. in dem Ausspruche R. Jehuda bar Ilaï's die Erwähnung der Weiber an dritter und nicht wie in der Tosifta und in bab. Menachoth f. 43b an zweiter Stelle erfolgt. Von einer Unterscheidung nach Wissenden und Unwissenden ist hier keine Rede, es muss demnach in der Gebetstelle, auf die angespielt wird, auch nur von Freien und Sklaven die Rede gewesen sein, ganz wie es angeblich erst seit R. Acha b. Jakob dem Babylonier geschah.

Mit dem Nachweise des Alters der drei Benedictionen dürfte aber auch ihre Authentie, d. h. ihr jüdischer Ursprung entschieden und die Vermuthung einer Entlehnung derselben entkräftet sein. Joël[1]) war es, der sich durch die auf den ersten Blick allerdings frappirende Aehnlichkeit der im Alterthum bereits dem Plato in den Mund gelegten drei Segenssprüche zu der Annahme des griechischen Ursprunges derselben innerhalb des jüdischen Ritus verleiten liess. Eine nähere Prüfung der Anekdote, denn mehr als eine solche ist es nicht, zeigt die Unhaltbarkeit dieser Annahme. Die Meinung über die Frau, die in diesen Segenssprüchen sich ausspricht, sagt Joël, ist daher nicht jüdisch, sondern griechisch. Hätte er aber die Stelle, von der er sagt, dass er sie augenblicklich nicht finden könne, und zwar Plutarch am Schlusse seiner Biographie des Marius eingesehen, so würde er gefunden haben, dass gerade hier die Benediction darüber, dass er kein Weib gewesen, weggelassen ist. Plutarch, der die Anekdote von Plato wohl zuerst in der alten Litteratur überliefert, lässt diesen, als er sein Lebensende nahen fühlte, das Schicksal dafür preisen, dass er erstens als Mensch, nicht als vernunftloses Thier, dann dass er als Grieche, nicht als Barbar auf die Welt gekommen und dass er überdies zur Zeit des Sokrates gelebt habe. Von allem Charakteristischen der drei jüdischen Benedictionen fehlt hier so gut wie Alles. Allerdings berichtet Diogenes[2]) von Laërte I, 1,7: Ἕρμιππος δ'ἐν τοῖς βίοις εἰς τοῦτον ἀναφέρει τὸ λεγόμενον ὑπό τινων περὶ Σωκράτους· ἔφασκε γὰρ, φησὶ, τριῶν τούτων ἕνεκα χάριν ἔχειν τῇ τύχῃ

[1]) Blicke in die Religionsgeschichte I, 119.

[2]) Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle Herrn Prof. Dr. Theodor Gomperz in Wien.

· πρῶτον μὲν ὅτι ἄνθρωπος ἐγενόμην καὶ οὐ θηρίον · εἶτα ὅτι ἀνὴρ καὶ οὐ γυνή · τρίτον ὅτι Ἕλλην καὶ οὐ βάρβαρος. Hermippos hätte auf Thales zurückgeführt, was Manche von Sokrates anführen, dass er nämlich um dreier Dinge willen dem Schicksal gedankt habe, erstlich dafür, dass er ein Mensch und kein Thier, dann dass er ein Mann und keine Frau und drittens dafür, dass er ein Hellene und kein Barbar geworden. Allein auch hier fehlt die Uebereinstimmung in einem wichtigen Punkte und das Schwankende der Ueberlieferung beweist, dass Steinhart Recht hat, wenn er im Leben Plato's p. 225, 288 bemerkt: Es war dies also eine jener nicht übel ersonnenen Wanderanekdoten, die von einem bedeutenden Manne auf einen anderen übergehen. Was Plutarch von Philo berichtet, das hat Diogenes Laërtius auf Sokrates übertragen hören, wie es Hermippos von Thales überlieferte. Bei dem Kirchenschriftsteller Lactantius div. instit. III, 19 sind es vollends fünf Benedictionen geworden, die dem Platon in den Mund gelegt werden: Non dissimile Platonis illud est, quod ajebat, se gratias agere naturae: primum quod homo natus esset potius quam tantum animal: deinde quod mas potius quam femina: quod Graecus quam barbarus, postremo quod Atheniensis et quod temporibus Socratis. Sei es nun, dass die jüdischen Benedictionen Gott ursprünglich dafür priesen, dass er uns nicht zu Unwissenden oder dass er uns nicht zu Sklaven geschaffen, keinesfalls finden wir bei den Griechen dafür eine Analogie. Im Vorübergehen will ich auch noch darauf aufmerksam machen, wie charakteristisch im jüdischen Gebete die Verschweigung und absichtliche Weglassung der Gegensätze gegenüber ihrer Nennung bei den Griechen und in der Epistel des Paulus sich darstellt. So wenig man also, wie es Arthur Schopenhauer[1]) gethan hat, den Plato darum zu einem von den Juden abhängigen und ihnen seinen Theismus verdankenden Philosophen machen darf, weil eine schwankend überlieferte und Nichts beweisende Anekdote ihm drei nur sehr oberflächlich angesehen den jüdischen Gebeten ähnliche Benedictionen in den Mund legt, darf diese Anekdote dazu dienen, die merkwürdige und in ihrer Fassung durchaus jüdische Gruppe der drei Benedictionen, die im jüdischen Ritus täglich verrichtet werden, als eine Entlehnung von den Griechen darzustellen, bei denen einmal Jemand etwas nur entfernt Analoges ein einziges Mal vor seinem Tode geäussert haben soll.

[1]) Welt und Wille als Vorstellung I 577.

Anders verhält es sich mit der Analogie des parsischen Gebetes, die James Darmesteter[1]) herangezogen hat. Wenn in dem Gebete an Ormuzd der Schöpfer unter anderen Segenssprüchen dafür gepriesen wird, dass er seine Bekenner zu Iraniern und von der guten Religion, zu Freien und nicht zu Sklaven, zu Männern und nicht zu Weibern geschaffen hat, so wird man billiger Weise nicht daran zweifeln können, dass hier eine bewusste Entlehnung und nicht ein zufälliges Zusammentreffen stattgefunden hat. Vielleicht darf man sogar so weit gehen und die Anordnung der Benedictionen als mit der babylonischen Ueberlieferung derselben übereinstimmend betonen. Darmesteter nimmt an, die Entlehnung habe nicht vor R. Acha b. Jakob stattfinden können, da die Benediction für die Erschaffung als Nichtsklave erst von diesem Amora herrührt. Da es an einem Mittel zur sicheren Datirung des parsischen Gebetes uns gebricht, so mag immerhin die Annahme gelten, die Entlehnung habe in dem an einem wechselseitigen Geben und Nehmen zwischen den Religionen des Judenthums und des Mazdeismus auch sonst reichen vierten Jahrhundert stattgefunden. Sie könnte aber immerhin füher erfolgt sein, wenn der Schluss, den ich aus Paulus Epistel an die Galater abgeleitet habe, nicht der Richtigkeit entbehrt.

Budapest, 26. April 92.

Die יורדי מרכבה, die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluss auf die Liturgie.

Von

Dr. **Philipp Bloch** in Posen.

In der ältesten Gebetordnung, welche die Autorität der Gaonen für sich hat, dem „Seder Rabh Amram Gaon", befindet sich der Wortlaut eines ברכו-Gebetes, das für die Einzelandacht bestimmt, wie eine Art Lektüre beginnt und schliesslich in

[1]) Une Prière Judéo-Persane. Paris, Cerf 1891. P. 9 ist zu berichtigen, dass R. Meïr Menachoth f. 43b nur eine durch die vorangehende Erwähnung dieses Namens veranlasste falsche Leseart für R. Jehuda ist, und dass dieser nicht der Mischnaredacteur, sondern R. Jehuda bar Ilaï war.

die Gebetsform übergeht. Ein Passus dieses Gebetstückes lautet[2]) (סדר רב עמרם, Ausg. Warschau 1865, S. 4a):

„Komm und sieh, wie genehm es vor Gott ist, so Israël „vor ihm das „Heilig“ spricht; denn er hat die יורדי מרכבה „vermahnt, dass sie uns lehren, in welcher Form wir vor „ihm das „Heilig“ sprechen. Wir aber haben darauf zu „achten, unserem Schöpfer zu Willen zu sein, und es als „angenehmen Opferduft vor ihm darzubringen. Und so hat „(Gott) zu ihnen gesprochen: „„Gesegnet seid ihr dem Himmel „„und der Erde, ihr יורדי מרכבה! wenn ihr meinen Söhnen „„sagen und künden werdet, was ich beim Morgen- und „„Nachmittagsgebet zur Stunde, da ihr das „Heilig“ vor „„mir sprechet, zu thun pflege. Lehret sie und saget ihnen: „„erhebet eure Augen zum Himmel im Angesicht eures „„Bethauses zur Stunde, da ihr das „Heilig“ vor mir „„sprechet! Denn ich habe in meiner Welt keinen grösseren „„Genuss als in der Stunde, da euere Augen zu den meinen „„sich erheben und meine Augen in die euren blicken, in „„der Stunde, da ihr das „Heilig“ vor mir sprechet; denn „„die Stimme, die zu solcher Stunde aus eurem Munde dringt, „„ordnet sich und steigt vor mir auf wie angenehmer Opfer- „„duft. Leget auch bei ihnen Zeugniss ab von dem, was „„ich, wie ihr es sehet, dem Bilde eures Vaters Jakob thue, „„das mir eingegraben ist auf dem Throne meiner Herrlich- „„keit; denn in der Stunde, da ihr das „Heilig“ vor mir „„sprechet, beuge ich mich darüber, streichle, küsse und „„umarme es, lege meine Hände auf seine Arme, dreimal, „„so oft ihr das „Heilig“ vor mir sprechet, wie das Wort, „„welches heisst: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der „„Heerschaaren, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit!““

Hieraus geht deutlich hervor, dass die יורדי מרכבה zur Ausgestaltung der Keduschah wesentlich beigetragen

---

[2]) בוא וראה כמה חביב לפני הקב״ה מה שישראל אומרין לפניו קדוש שהרי הזהיר ליורדי מרכבה ללמדנו באיזה ענין נאמר לפניו קדוש. ויש לנו להזהר ולעשות נחת רוח ליוצרנו ולהעלות לפניו לריח ניחוח. וכך אמר להם ברוכים אתם לשמים ולארץ יורדי מרכבה אם תאמרו ותגידו לבני מה שאני עושה בתפלת שחרית ובתפלת המנחה בשעה שאתם אומרים לפני קדוש. ולמדו אותם ואמרו להם שאו עיניכם לרקיע כנגד בית תפלתכם בשעה שאתם אומרים לפני קדוש שאין לי הנאה בעולמי כאותה שעה שעיניכם נשואות לעיני ועיני מביטות בעיניכם בשעה שאתם אומרים לפני קדוש. שהקול היוצא מפיכם באותה שעה סורר ועולה לפני כרח ניחוח. והעידו להם מה עדות אתם רואים שאני עושה לקלסטר פניו של יעקב אביכם החקוקה לי בכסא כבודי. שבשעה שאתם אומרים לפני קדוש אני כורע עליה ומנפף ומנשק ומחבק אותה וידי על זרועותי[ה] שלשה פעמים כמו שאתם אומרים לפני קדוש, כדבר שנאמ־ קדוש קדוש קדוש ה׳ צבאות מלא כל הארץ כבודו

und dass sie für die Anerkennung und Schätzung der hohen Bedeutsamkeit dieses liturgischen Theils eine lebhafte Propaganda entfaltet haben. Die eben angeführten Worte erhalten noch überdies durch ihre Aufnahme in die Liturgie eine gewisse Weihe und gewinnen dadurch an Glaubwürdigkeit. Dieselben verlieren auch dann nichts von ihrer Glaubwürdigkeit, wenn wir der Vermuthung Raum geben würden, dass dieses ganze Gebetstück nicht von Rabh Amram herrühren dürfte, sondern von einer späteren Hand hinzugefügt worden. Jedenfalls hat man wohl das Recht zu der Annahme, dass selbiger Zusatz noch zur gaonäischen Zeit eingestellt wurde. Schon seiner ganzen Anlage und Bestimmung nach, da auch sonstige derartige, der Einzelandacht dienende Gebetstücke in der genannten Gebetordnung sich finden,[1]) und ausserdem weil diejenigen Hinzufügungen im ersten Theil des Amramschen Gebetbuches, welche den Namen eines späteren Urhebers zeigen, sämmtlich der gaonäischen Zeit angehören, und daher einen Schluss auf die uns vorliegende Redaktion des Seder's überhaupt gestatten. Bemerkenswerth ist, dass gerade unsere Belegstelle von verschiedenen späteren Rabbinen, welche das Gebet nach seinen Quellen behandeln, wie im אור זרוע[2]) des R. Jizchak bar Moses aus Wien, im שבלי הלקט[3]) des Zidkijah bar Abraham u. a. wörtlich citirt wird, ein Beweis, dass dieselbe ebenso sehr das Interesse erregt, wie eine gewisse autoritative Bedeutung erlangt hat.

Wer sind nun die יורדי מרכבה, deren Einfluss auf einen wichtigen Theil der Liturgie ausdrücklich anerkannt wird, und deren Namen sogar innerhalb eines Gebetformulars Platz gefunden hat?

Der in unserer Belegstelle als Gottesspruch sich gebende Aufruf an die יורדי מרכבה ist ein Citat, den היכלות רבתי entnommen.[4]) Jellinek hat das Verdienst, in dieser Schrift das echteste und älteste Hechalothwerk, das uns bisher aus der Gaonenzeit überkommen ist, erkannt,[5]) und dieselbe in seiner

---

[1]) סדר רע"נ S. 3b, 10b, 12b.

[2]) Ausg. Zytomir B. II S. 18, הל' שבת § 1.

[3]) Buber's Ausgabe S. 19, ענין תפלה § 20. Sämmtliche Anführungen zeigen nicht unerhebliche Textesabweichungen.

[4]) בית המדרש von Jellinek, Theil III S, 90.

[5]) Im Bet ha-Midrasch, Th. VI S. XXXXIII, Anm. 5. spricht Jellinek von einem ספר היכלות, das 1864 in Lemberg erschienen ist; dasselbe liegt mir in einer Ausgabe von Warschau 1875 vor. Es ist offenbar viel jünger als die היכלות רבתי von Jellinek, und mehr ein Metatronbuch, als ein Hechalothwerk.

Sammlung בית המדרש B. III (S. 83—108) zuerst durch den Druck zugänglich gemacht zu haben. Wiewohl in der daselbst gebotenen Vorlage der Text von Fehlern wimmelt, die einzelnen Abschnitte wirr durcheinander geworfen sind, und an vielen Stellen empfindliche Lücken das Verständniss verdunkeln, so kann doch kein Zweifel darüber bestehen, dass wir in diesen Bruchstücken die schriftlichen Reste vor uns haben, welche aus dem Kreise der יורדי מרכבה hervorgegangen sind. Das Buch beginnt gleich mit der Frage nach den Gesängen und Inkantationen, welche man herzusagen hat, um des Anblicks der Merkabah theilhaftig zu werden „in Frieden dahin hinabzusteigen und in Frieden heraufzukommen." Eine Antwort wird nicht sofort gegeben. Ob jedoch die hier vermissten Inkantationen sich weiter unten in einem späteren Kapitel entdecken lassen, wo räthselhafte Gebete zusammenhanglos neben einander lagern? Auf die kurz abgerissene Frage folgt unmittelbar wiederum ein längeres Trümmerstück, welches die grossen Vortheile und Vorzüge der יורדי מרכבה auseinandersetzt, wie sie alle menschlichen Geheimnisse erfahren, bei Himmlischen und Irdischen in gar hohem Ansehen stehen, und eine Verletzung ihrer Ehre arg gebüsst werde. Natürlich ist es überaus schwierig und sehr gefährlich, in die Merkabah „hinabzusteigen". Wie Rabbi Ismaël im Namen des R. Nechunjah ben Hakanah berichtet (S. 93, cap. 13. 14.), muss der Adept von acht sittlichen Defecten völlig frei sein; eine Forderung, welche die höchste sittliche Vollkommenheit in sich befasst, und die fast niemals von einer menschlichen Seele erfüllt werden kann. Weiterhin werden an einer nicht ganz durchsichtigen Stelle (S. 98, cap. 20) als Erfordernisse, um zur Merkabah hinabzusteigen, zwei Eigenschaften bezeichnet: der Besitz des gesamten religiösen Wissensstoffes, und die peinliche Beobachtung aller Verbote und Gebote der jüdischen Lehre.[1]) Alsdann erwächst ihnen daraus die Pflicht, — und sie werden feierlichst darauf beschworen, — ihre Visionen den Israëliten mitzutheilen und fruchtbar zu machen. Ausser dem im Seder Rabh Amram benutzten und oben besprochenen Citat heisst

[1]) Nicht ganz durchsichtig ist diese Stelle, weil in § 1 des cap. 20 beide Eigenschaften gefordert werden, wohingegen nach § 2 eine dieser beiden Eigenschaften zu genügen scheint; ein unverständliches Wort קורין kommt in § 2 u. 3 vor, das dort weder „rufen" noch „nennen" bedeuten kann, es müsste denn, was nicht unwahrscheinlich ist, eine starke Textkorruptel vorausgesetzt werden.

es noch (S. 91, cap. 10):[1]) „In Eid nimmt euch der Himmel, „ihr יורדי מרכבה! dass ihr künden und sagen sollet, was ihr „gehört habt, und dass ihr bezeugen sollet, was ihr gesehen על פנים (?).“ Was die Mystiker der Merkabah erschauen, ist nicht etwa Gott, der für Alle, Engel und Geister, wie Menschen, gleich unsichtbar bleibt (S. 86 cap. 3), sie fangen nur einen Blick von der Merkabah auf, deren Mittelpunkt „der Thron der Herrlichkeit“ einnimmt. Der Merkabah liegt die Personification der Wesen und Organe zu Grunde, welche in der Theophanie des Ezechiel cap. 1 genannt und geschildert werden. Hiermit wird die Prophetenweihe des Jesajah cap. 6 harmonisirt; auch andere Stellen der heiligen Schrift, wo nur nähere Angaben über die Erscheinung Gottes und seinen Thron sich finden, namentlich aus Daniel, werden zu diesem Zweck herangezogen. Alle diese Bilder werden hypostasirt, zu einem bunten Reich der himmlischen Geister zusammenphantasirt, und daraus ein ganzes System des göttlichen Hofstaates, vielleicht nach byzantinischem Muster, construirt. Die himmlischen Vorgänge, zumal diejenigen, welche sich gleichsam um Gott unmittelbar abspielen, die Gruppirung der Himmelsschaaren nach ihren verschiedenen Rangstufen, besonders die mannigfachen Huldigungen, wie sie die Engel dem unsichtbaren Gott darbringen, bilden den Gegenstand der Merkabah.

Warum heissen denn aber die Mystiker der Merkabah grade יורדי מרכבה, „die zur Merkabah hinabsteigen?“ Da sie sich mit den Vorgängen in den Höhen des Himmels beschäftigen, müssten sie doch vielmehr עולי מרכבה „die zur Merkabah hinaufsteigen,“ genannt werden!

Die Frage ist wohlberechtigt. Es hat sie auch schon das kabbalistische Buch ספר הבהיר in seiner Weise aufgeworfen. Etwa am Schluss einer längeren Erörterung über Habakuk cap. 3, 1 und 2, nachdem מ״ם פתוחה und מ״ם סתומה behandelt worden, heisst es weiter: ומאי דאמרינן עלה במחשבה ולא אמרינן ירד דהא אמרינן המסתכל בצפיית המרכבה ירד ואחר כך יעלה? התם משום דאמרינן המסתכל בצפיית המרכבה וצפיה מתרגמינן סכותה ואמרינן ויקרא אריה על מצפה ה׳, הכא במחשבה לית בה צפייה כלל ולית ליה תכלית כלל וכל דלית ביה תכלית וסוף לית לה ירידה כדאמרי אינשי ירד פלוני לסוף דעתו של חברו ולא לסוף מחשבתו של חברו „Warum sagt man: ein Gedanke steigt auf, und nicht: „steigt ab, während man doch sagt: „wer den Anblick der

[1]) נזירת שמים עליכם יורדי מרכבה אם לא תגידו ותאמרו מה ששמעתם ואם לא תעידו מה שראיתם על פנים (?) פנים רוממה וגו׳ —

„Merkabah betrachtet," steigt hinab[1]) und steigt erst nachher „auf? Im letzteren Fall wird der Ausdruck צפייה gebraucht, „der dem Targum zufolge סכותה „anblicken" bedeutet, ebenso „wird nach Jesajah 21, 8 אריה[2]) mit צפה in Verbindung gebracht; „im ersteren Fall jedoch, beim Gedanken, giebt es kein An- „blicken, wie er eben auch ohne Ende ist. Was nun unendlich „und unbegrenzt ist, (auf dessen Grund) kann man nicht hin- „absteigen, wie ja auch der hebräische Sprachgebrauch den „Ausdruck: man ist auf den Grund hinabgestiegen, wohl bei „דעת (Meinung), jedoch niemals bei מחשבה (Gedanke) anwendet." Der Sinn hiervon ist: מחשבה „der Gedanke, die Idee" ist die höchste Emanation Gottes[3]), und als solche noch unendlich und unbegrenzt, man kann also unmöglich von einem Hinabsteigen in ihre Tiefe sprechen; anders dagegen verhält es sich mit der Merkabah, sie ist eine spätere, zur Endlichkeit und Begrenztheit sich neigende Emanation, ein Hinabsteigen auf den Grund ihrer Tiefe ist immerhin schon denkbar, und um dies zu markiren, wird bei der Merkabah die Konstruktion mit ירד „hinabsteigen" beliebt. Das ist denn doch nur eine kabbalistische Spielerei, die nicht befriedigen kann. Die Lösung dieses Räthsels dürfte wohl in einem überaus interessanten Gutachten des Gaon Haj zu suchen sein. Derselbe wurde um Aufklärung über die merkwürdige Talmudstelle (Chagigah 14b) von den vier Weisen, „welche in das Paradies eingegangen sind," ersucht, und er antwortet mit einem Hinweis auf „eine allgemein bekannte Erscheinung." Er sagt:[4]) „Viele Gelehrte,

---

[1]) Ein Citat aus היכלות רבתי cap. 1, 1.

[2]) Der „Löwe" gehört nach Ezechiel c. 1. zur Merkabah; der „Löwe" wird aber mit der Sephira דין = גבורה, oder auch mit חסד identificirt (vgl. קהלת יעקב von Jakob Jolles und ערכי הכנויים von Jechiel Heilprin, Schlagwort אריה), die Merkabah gehört also nicht zu der obersten und höchsten Sephirah. — Der Text des בהיר ist nach Cod. 209 der Hof- und Staatsbibliothek zu München berichtigt.

[3]) Das Buch בהיר bezeichnet die göttlichen Emanationen noch nicht als Sephiroth; wo dieses Wort sich in diesem Buch findet, ist es entweder ein späteres Einschiebsel, oder ein Citat aus dem ספר יצירה. Die erste Emanation ist ihm מחשבה und gleichbedeutend mit der sonst כתר genannten Sephirah.

[4]) תשובות הגאונים Ausg. Lyck 1864, § 99. S. 31: ושמא אתה יודע כי הרבה מן החכמים היו סוברים כי מי שהוא הגון בכמה מדות זכורות ומבוארות כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום יש לו דרכים שישב בתענית ימים ידועים ומניח ראשו בין ברכיו ולוחש לארץ שירות ותשבחות הרבה שהן מפורשות ובכן מציץ בפנימים ובחדרים כמי שהוא רואה בעיניו היכלות שבעה וצופה כאלו הוא נכנס מהיכל להיכל ורואה מה שיש בו ויש שתי משניות שהתנאין שונין אותן בדבר זה וקראות היכלות רבתי והיכלות זוטרתי ודבר זה מפורסם וידוע

„wie Du vielleicht weisst, waren der Ansicht, dass derjenige,
„der durch gewisse Eigenschaften, wie sie genannt und ange-
„geben sind, dazu befähigt ist, falls er wünscht, die Merkabah
„zu erschauen und auf die Hallen der Engel in der Höhe einen
„Blick zu werfen, wohl Wege hat, es auszuführen. Er muss
„nämlich bestimmte Tage fastend zubringen, muss seinen Kopf
„zwischen die Kniee legen, und zur Erde hinab viele Lieder
„und Preisgesänge murmeln, die ausdrücklich angegeben sind.
„Alsdann erblickt er das Innere und die Hallen, und es ist
„ihm, als sähe er mit seinen Augen sieben Hallen, und er
„kommt sich vor, als trete er aus einer Halle in die andere und
„sehe, was darin ist. Es giebt zwei Mischnajoth, welche die
„Mischnahlehrer über diesen Gegenstand abgefasst haben und
„welche Hechaloth rabbathi und Hechaloth sutrathi
„genannt werden. Es ist das etwas sehr Bekanntes." — Insoferne der Inhalt der Hechaloth hier vom Gaon Haj geschildert wird, deckt sich derselbe durchaus mit dem Text der Hechaloth, den Jellinek, wie oben angegeben, in seinem Beth hamidrasch B. III. nach einer Oxforder Handschrift, als היכלות רבתי abgedruckt hat, so dass an der Identität unseres היכלות רבתי wohl kein Zweifel bestehen kann.[1]) Demnach müssen wir in den Mystikern, von deren Manipulation der Gaon Haj berichtet, ohne sie ausdrücklich zu nennen, die יורדי מרכבה erkennen, deren litterarische Spuren in den היכלות רבתי sich uns erhalten haben. Sie waren es, die sich dadurch in einen Zustand der Verzückung versetzten, dass „sie tagelang fasteten, den Kopf zwischen die Schenkel steckten und zur Erde nieder allerlei vorgeschriebene Preisgesänge und Loblieder murmelten." Die Methode, den Kopf zwischen die Kniee zu stecken, hatte wohl den Zweck, auf solche Weise die Sinnesorgane, nämlich Ohr und Auge, von äusseren Eindrücken ganz abzuschliessen und dadurch den extatischen Zustand herbeizuführen. Die Extase der יורדי מרכבה gehört also in die Kategorie der Autohypnose[2]), wobei Suggestionsvorstellungen in Wirksamkeit traten, welche durch Stellen der heiligen Schrift und durch Angaben des Talmud, wie vornehmlich Chullin 91b u. a. angeregt, durch Individuen von starker Phantasie nach und nach erweitert

---

[1]) Die Identität unseres היכלות רבתי mit dem vom Gaon Haj geschilderten und genannten bestätigt auch der Aruch unter dem Schlagwort אבן המנוגעת.

[2]) Rapaport hat ganz richtig diese Extase als Somnambulismus aufgefasst, s. בכורי העתים, Biographie des R. Haj, Jahrg. X S. 88 ff. Anm. 13. und 14.

wurden, bis sie schliesslich zu einem überaus bunt und reich bewegten himmlischen Panorama anwuchsen. Indem die Merkabah-Mystiker sich kopfüber über die Kniee herabbeugten und das Gesicht zur Erde neigten, mussten sie nicht das Gefühl bekommen, als wenn sie mit ihrem Körper gleichsam in die Tiefe hinabgleiten und zur Merkabah hinabsinken? Aber selbst wenn ein solches Gefühl empirisch nicht nachweisbar wäre, so genügt das Herabsinken des Oberkörpers, wobei die Entkräftung infolge tagelanger Enthaltsamkeit von Speise und Trank wohl meistentheils den Verzückten zu Boden fallen liess,[1]) um schon wegen der körperlichen Haltung die Bezeichnung dieses Aktes als ein „Hinabsteigen zur Merkabah" zu rechtfertigen. (Fortsetzung folgt.)

Das Testament Mardochai Meysels

mitgetheilt und nach handschriftlichen Quellen beleuchtet

von

Dr. **Alexander Kisch,**

Rabbiner an der Meyselsynagoge in Prag.

I.

Die Juden hatten aus ihrem Glauben an die Allgüte der Vorsehung und aus ihrer eigenen viertausendjährigen Geschichte den Trost geschöpft und in ihrem Schriftthum öfters niedergelegt: „Gott bereitet das Heilmittel, ehe er die Krankheit über uns sendet"; und diese Erfahrung stärkte unser Volk auch in den schwersten Heimsuchungen zur Ausdauer und zum moralischen Widerstande.

Als in den Jahren 1542 und 1561, zweimal in so kurzem Zeitraume, die Prager Juden ihre altehrwürdige Heimstätte verlassen und in die für die Juden doppelt unwirthliche Fremde wandern mussten, als da das Prager jüdische Gemeinwesen, diese „alte Stadt und Mutter in Israel" materiell und leider auch

---

[1]) Eine solche Situation war nicht ohne Gefahr. Der dadurch erzeugte starke Blutandrang nach dem Kopfe und die Ueberreizung der Nerven konnten durch Schlagfluss den Tod oder eine Lähmung herbeiführen. Es ist daher sehr begreiflich, wenn erklärt wird, dass das Hinabsteigen zur Merkabah für den, der dessen „nicht würdig" war, verhängnissvolle Folgen habe היכלי רבתי S. 96 c. 17, 6. S. 97 c. 18, 4.

moralisch verfiel und, wie die Judengasse selbst, nur eine öde Ruine ihres einstigen Glanzes ward: da mag es wohl Niemand geahnt oder selbst zu hoffen gewagt haben, dass schon nach wenigen Jahren durch das wackere Zusammenwirken zweier grosser Männer die alte Herrlichkeit ihrer Stadt wieder aufleben und diese zu einer Blüthe emporwachsen werde, wie sie vielleicht nie zuvor, sicher aber nie nachher gesehen wurde.

Diese beiden Männer waren der Oberrabbiner und der Vorsteher der Gemeinde.

Mit Recht sagt Zunz[1]): „Die glücklichste Epoche der Prager Judengemeinde scheint überhaupt das letzte Viertel jenes (XVI.) Jahrhunderts bis etwa 1611 gewesen zu sein, während Rudolph regierte, Rabbi Löwe Oberrabbiner und der freigebige Mardochai ben Samuel Meisel Führer der Gemeinde war."

Die grosse Bedeutung eines so hellstrahlenden Doppelgestirns, wie es der grösste Prager Rabbiner mit dem bedeutendsten Prager Gemeindevorsteher für unsere Vaterstadt in einer Zeit war, in welcher in ganz Europa für die Juden weder Rast noch Ruh zu finden war, erhellt aus den Worten, welche die dankbare prager jüdische Gemeinde Meisel auf dessen Grabmal schrieb: „Während seines ganzen Lebens gab es keinen Riss und kein Klagegeschrei in unseren Gassen."

Nicht verwundern kann man sich also, wenn die Sage um diese zwei grossen Männer einen Glorienschein gewoben hat, der die spärlich genährte Lampe des historischen Forschers erbleichen macht.

Aber selbst das historische Gemälde von dem Leben und Wirken Mardochai Meisels ist ein wunderbares, wie es nur selten in der Geschichte eines Volkes erscheint.

Was David Gans, der Prager jüdische Chronist, zum Schlusse seines Werkes „Zemach David"[2]) mit begeisterten

---

[1]) „Zur Geschichte und Literatur" S. 269.

[2]) Zemach David I s. a. 5352.

Worten von diesem „Freigebigsten der Freigebigen“ erzählt, um sein Buch, das von so viel Elend im Leben unseres Volkes erzählen musste, in den harmonischen Accorden der Freude und des Glückes austönen zu lassen; was übereinstimmend mit ihm der Fortsetzer des „Emek ha-bacha“ und der Verfasser des „Seder ha-doroth“ rühmend über Meisel berichten: findet seine vollste urkundliche Bestätigung in zwei Steindenkmälern, die seinen Ruhm in unserer Mitte bis auf den heutigen Tag verkünden: in seinem Grabdenkmal und in dem an der Westwand der Meiselsynagoge eingefügten, bei dem Brande von 1698 leider in seinem oberen Theile zerstörten Denkstein an die Vollendung dieses Gotteshauses.

Die Berichte der genannten drei gleichzeitigen Schriftsteller sind allgemein bekannt; die Grabinschrift ist in Lieben's Gal Ed (No. 7) veröffentlicht; die Gedenktafel in der Meiselsynagoge aber ist noch nirgends publicirt und kann hier um so mehr ihren Platz finden, als der Zahn der Zeit ihr bereits hart zugesetzt hat.

Der überkünstelte Styl dieser Inschrift mit dem gesuchten Reime יָסַת — ist ein unverkennbares Erzeugniss eines Zeitgenossen. Sie beginnt, wie sie aus dem Brande gerettet und in die Westwand wieder eingemauert wurde, mitten in einem Satze, der über die Erbauung der „Hochsynagoge“ berichtete, welche Meisel noch mit seiner ersten Frau Chawa stiftete und lautet folgender Maassen:

. . . . . .
כי בנה גבוה הבנסת,
ומקוה לטהר וסת,
ובו המרחץ המכבסת,
ומרצפת רחוב נדרסת,
והקדש דלים וגוסס,
וברב ספרים מאורסת,
גם לעיר הקודש ניסת,
ולפאונה המיוחסת,[1])

[1]) Das Darlehen an Krakau von 10,000 Gulden, wie es auf dem Grabstein und im Testamente erwähnt ist, scheint also bei Abfassung dieser Inschrift noch nicht erfolgt zu sein.

וכל כלה דלה נרפסת,
שכבר צמחיה פוקסת,
נגר בן גילה נשנסת,
מהונו עלה נדן כמסת,
פתחו פתוח כמרפסת,
בעצי טוב עני מכנסת,
גם פרומיט לא נמאסת,
אשתו ביחם ננגסת,
בכל אלה הוא תופסת,
תרף מאכלת ומלעסת,
מבשר ובעלי קשקשת,
ולחמה לרעב פורסת,
כריע בן ציצת הקסת,
כי תרא ערום מכסת,
לבושי עוו מטכסכסת,
וזאת הכנסת תוספת,
על כלנה היא שופתת,
כל ראשונות מאספת,
בשמחה לפרט נעמסת,
לעד לא תהי נהרסת.

Hier wie in allen Berichten wird als Krönung des der Wohlthätigkeit gewidmeten Lebens Meisels die Erbauung des Gotteshauses angesehen, das noch heute unter dem Namen der Meiselsynagoge blüht. Der Bau muss in seiner ersten Gestalt, wie er am 21. Juni 1689 Nachts um 2 Uhr[1]) vollständig abbrannte und bis auf die Grundmauern zusammenstürzte, ein geradezu herrlicher gewesen sein. Die begeisterten Schilderungen der gesammten gleichzeitigen Quellen sind nicht nur auf den Umstand zurückzuführen, dass bis dahin durch päpstliche und kaiserliche Verordnungen fast durch drei Jahrhunderte der Neubau einer Synagoge überhaupt verboten war. (Jus Canonicum C 347 de Judaeis. Harduin,

[1]) Handschriftliche Selichot für den Gedenktag dieses Brandes im Archive der Meiselsynagoge.

Concil Tom III Concilium Viennense c. 19.) Die Angabe des Seder ha-doroth, dass die Synagoge auf zwanzig Pfeilern ruhte, während sie jetzt nur deren vierzehn hat, beweist auch, dass sie ursprünglich nach Westen (gegen die „Enge Gasse") um etwa ein Drittel ausgedehnter war.[1])

Den Grund, auf welchem die Synagoge steht, und welcher das Häuserviertel umfasste, das jetzt die Josephstädter-, die Enge-, Joachims- und Meiselgasse begrenzt, kaufte Meisel nach den noch vorhandenen Grundbüchern[2]) im Jahre 1590 für 200 Schock böhmische Groschen.

Der Majestätsbrief, durch welchen der Bau der Meiselsynagoge bewilligt wurde, ist in böhmischer Sprache abgefasst, von der Prager Burg 13. August 1591 datirt und lautet in wörtlicher Uebersetzung:[3])

„Wir Rudolph der Zweite u. s. w. thun Allen durch diesen Brief zu wissen, dass an uns in Ergebenheit hat gelangen lassen der Jude Markus Meyzl Mardochay, Primator und Aeltester der Prager Judenschaft, wie er im Sinn habe und wirklich dazu auch schon den Anfang gemacht zu seinem und seiner Nachkommen Andenken auf seine eigenen Kosten und Auslagen eine Synagoge oder Judenschule erbauen zu lassen, damit die Judenschaft in derselben ihre Zusammenkünfte abhalten und die Ceremonien nach ihrer jüdischen Religion, sowie sie auch in anderen Synagogen und Judenschulen ausgeübt zu werden pflegen, ausüben möge, und dass er Uns in aller Demuth um Unsere kaiserliche Erlaubnis gebeten hat, damit er um so sicherer diese Schule erbauen und hernach in derselben seine jüdische Religion ausüben könne.

---

[1]) Das wird von Fachleuten auch nach den abgebrochenen gothischen Bogen an der Nord- und Südwand gegen Westen bestätigt.

[2]) Copialbuch N. 95 des k. k. Stadthaltereiarchives in Prag. Das böhmische Original in Prag veröffentlichte k. k. Statthaltereiarchivar Köpl in „Grünwalds Centralblatt" 1889.

[3]) Liber albus Judaeorum I.

Da Wir nun, nachdem für ihn bei Uns Fürbitte eingelegt worden, seine Bitten nicht abschlagen mögen, insonders da Wir vernommen haben, dass er auf diesen Bau schon einige Tausende ausgegeben hat, so haben Wir mit gutem Bedachte, sicherem Wissen und auf den Rath unserer lieben Getreuen als böhmischer König geruht, dazu Unsere Erlaubniss zu geben, und geben sie durch diesen Unseren Brief, so dass der obgemeldete Jude Markus Meyzl Mardochay eine solche Synagoge oder Judenschule auf seine Kosten bauen dürfe, und, wenn sie vollendet sein wird, in derselben nach Art und Weise anderer Judenschulen seine jüdischen Ceremonien und Religionsgebräuche mit anderen Juden ausüben könne und ausübe jetzt und für künftige Zeit ohne Unsere, Unserer Erben und zukünftigen böhmischen Könige und anderer Leute Hinderung.

Und aus solcher Schule sind weder er, Markus Meyzl Jud, noch seine Erben und Nachkommen verbunden und werden nie verbunden sein, irgend welche Steuern zu zahlen jetzt und in kommenden Zeiten.

Ueberdies und ausserdem geruhen Wir ihm, dem Juden Markus Meyzl, weil er Uns allzeit ergeben und gern dienstbar gewesen, auch noch die besondere Gnade zu erweisen, dass weder in die obgemeldete Schule noch in sein Haus, insolange er, Meyzl, am Leben ist, irgend eine Rechtsperson komme oder je kommen dürfe, ihn in seinem rechtschaffenen Handel nicht hindere und keinerlei Hindernisse thue. Wir befehlen zugleich allen Dreien (Ständen) unseres heiligen böhmischen Königreichs, und insbesondere den weisen und fürsichtigen Bürgermeistern und Consuln der drei Prager Städte, den jetzigen und zukünftigen und allen unseren übrigen Unterthanen im Königreiche Böhmen, Unseren lieben Getreuen, ebenso den Aeltesten und allen übrigen Prager Juden, dass Ihr dem oftgemeldeten Juden Markus Meyzl und seinen Erben und Nachkommen, sowie seinem Weibe und Ihren Nachkommen, hierin in allem, was oben geschrieben ist, weder Hindernisse machet noch von Anderen

machen lasset, sondern sie in dieser (Unserer) gnädigen Erlaubniss und Beschenkung gehabet, erhaltet, schützet und ungestört bewahret, und dies unter Androhung unserer Ungnade und Unserer und der zukünftigen Könige von Böhmen strenger Ahndung.

Zur Beglaubigung dessen haben wir diesem Briefe unser grösseres kaiserliches Insiegel anzuhängen befohlen.

Gegeben auf Unserer Prager Burg am Dienstage nach dem heiligen Laurentius im Jahre des Herrn Ein Tausend Fünfhundert Neunzig und Ersten, Unseres Römischen Reiches im Sechzehnten, Unseres Ungarischen im Neunzehnten und Böhmischen ebenfalls Sechszehnten."

Die Grundsteinlegung dieses Gotteshauses fand am am 14. Adar I. 1590, also am Erinnerungstage der Rettung Israels durch Mardochai (Klein-Purim) statt. Diese bisher unbekannte Thatsache erfahren wir durch Prof. Dr. David Kaufmann, welcher in der »Revue des Etudes Juives« XXI. No. 41 aus einem ihm gehörigen Manuscripte die Inschrift veröffentlicht hat, welche Jacob Segré, Rabbiner von Casale-Montferrat, aus diesem Anlasse für das neue Bethaus in hebräischen Versen verfasste.

Das die Thatsache feiernde Gedicht befindet sich wohl, wie dies bei Kirchenbauten jener Zeit nicht selten geschah, auf eine eherne Tafel eingegraben, in den Grundstein versenkt noch jetzt im Gebäude; an die Wände des Gotteshauses konnte es 1590 noch kaum befestigt werden. Auch haben wir im Vorstehenden die Inschrift mitgetheilt, welche bei der Einweihung des Hauses (שמחה לפ"ק) in die Westwand eingelassen wurde und die nach dem Verluste der ersten Zeilen bei dem grossen Brande von 1689 beim Wiederaufbau (1691) wieder an ihre Stelle gesetzt wurde.

Die Inschrift der Grundsteinurkunde, mag sie nun wirklich eingefügt oder nur Manuscript geblieben sein, ist von grossem Interesse und mag der Vollständigkeit der Mittheilungen halber an dieser Stelle, reproducirt werden.

Sie lautet:

שיר נאה לקבוע בבה"כ נכבד מאד ועושה בביתו משלו עשיר גדול בלא זרע בק"ק פראג"ה שמו כמ' מרדכי מאיזיל ר"ל בלשון אשכנז (עכבר) הוציא בו י"ב אלפי' והוא ירה אבן פנתה ביום י"ד אדר ראשון שנת הש"נ.

וישא יעקב את ידיו ויברך האיש מרדכי הלוך ונדל בשבחו על אודות מקדש ה' אשר כוננו ידיו כן עין בעין נראהו בשוב ה' את שכינתו בציון.

ארץ נשמה צהלי ורוני כי בועלך עושך בעז חבין
לא יאמרו לך עוד עצובת רוח אבן משוש דור דור בלי דמין
עכב"ר | אשר נכנם בכבר כסף טהור | כפיו ויכונן עליון
אקדח וכדכוד שם בשמשותיך העיר הדר שמשך כבן גוריון
אבן | בי"ד אדר שנת השי"ן נו"ן היתה לראש פנה לאפריון
מקדש אדונ[י] כוננו ידים ממרדכי מוייזיל ולו פדיון
כופר לנפשו הוא ווכרו סלה לשיר עלי עשור והגיון
שוא עמלו בונים חרבות למו כספם לכיגים הוא ובוין
בית אשר בנה שלומ"ו[1]) נצח בו עוז ויכין[2]) לעזור אביון
כל ישבי תבל שאו זמרתיה משא נאום השם וחזיון
נדול יהי לעד כבוד הבית קראו בקול נדול בלי רפיון
כי כל יקר בו תחזה עינינו ובשוב אדונ[י] את שבות ציון

Das Gotteshaus wurde mit einem Aufwande von mehr als zehntausend Thalern[3]) erbaut, am Neujahrsfeste 1592 (ר"ה שמחה לפ"ק) der Bestimmung übergeben und am Simchat-Thorafeste desselben Jahres festlich geweiht.[4])

An diese den Pragern lange im Gedächtniss gebliebene Einweihung (ביום חנוכתו וביום שמחת לבו) heisst es auf dem

[1]) Allusion au verset de I Chron., v. 36. Il faut traduire ainsi: Quant à la maison que lui (Meisel) a construite, sa sécurité sera éternelle.

[2]) I Kön., VII, 21; präliminiert waren nach der Grundsteinurkunde 12000 Thaler.

[3]) Zemach David, I. Theil, s. a. 5352.

[4]) Inschriften auf dem Vorhange und Thoramantel Meisels, sowie auf dem Panier, die weiter unten mitgetheilt sind. Warum in Lieben, Gal Ed, S. 17 „Frühjahr 1592" als Zeitpunkt der Vollendung angegeben ist, weiss ich nicht; jedenfalls ist es unrichtig.

Grabsteine Meisels) anknüpfend, wurde auch 99 Jahre später am שבת בראשית, 21. October des Jahres 1591, die nach dem grossen Brande von 1589 schnell wieder aufgebaute Meiselsynagoge durch den berühmten Prager Prediger und Schulrector Elias Spiro eingeweiht, der seine bei diesem Anlasse gehaltene Weiherede auch veröffentlichte.[1]) Eröffnet wurde wohl auch dieses Mal das neuerrichtete Gotteshaus zum Neujahrstage.

Ein zweites, damals theilweise unbebautes Grundstück, „Haus sammt Garten," auf welchem das von Meisel begründete Spital Bet-hamidrasch, Klaus, Bade- und Waschhaus zu stehen kam, und von welchem er ein beträchtliches Stück zur Vergrösserung des Friedhofes schenkte, und auf welchem sich jetzt die Hampas- und Ufergasse befinden mit dem Gebäude der Beerdigungsbrüderschaft, kaufte Meisel nach dem Liber contr. coeruleus Bd. II grössten Theils erst am 27. Juli 1598 für 800 Schock böhmischer Groschen. Ausserdem besass Meisel mindestens ein „grosses Haus" in der Judenstadt, wohl das noch heute mit einem steinernen Löwen über dem Hausthore gekennzeichnete geräumige Wohnhaus in der Josephstädtergasse, in welchem der (wohl als begründet anzusehenden Tradition nach) der gelehrte Freund Meisels, der hohe Rabbi Löb wohnte, und — für jene Zeit eigenthümlich genug — ein „Haus auß der Gaß", wie es im Testamente heisst, d. i. ein Haus ausserhalb der Judengasse, also in der Altstadt.

Die genannten Stiftungen, die später in den fast hundertjährigen Process um den Nachlass Meisels hineingezogen wurden, muss er bereits bei Lebzeiten mit Ausnahme der Meiselsynagoge der Gemeinde als Eigenthum übergeben

---

[1]) In seinem Elia Rabba zum Orach chajjim רכח' ס"ג schreibt er nämlich: וראי' לזה מה שדקדקתי בשבת בראשית תנ"ב כשכבדוני לדרוש ולחנוך בה"כ מייזל כשנתחדשת אחר השריפה פראג. In dieser Weise kann man wohl nur auf eine im Drucke erschienene Rede hinweisen. Erhalten ist unseres Wissens nirgends ein Exemplar dieser Rede oder auch nur ausdrücklich citirt.

haben, da sie keinen Gegenstand der Verfügung in seinem Testamente bilden. Über den Bestand der Meyselsynagoge schloss er, wie wir aus dem Testamente ersehen werden, einen Separatvertrag mit der Gemeinde in hebräischer Sprache, der auch in deutscher Uebertragung ausgefertigt wurde, und der nach jenem untergegangenen Vertrage auch in die städtischen Grundbücher eingetragen werden sollte. Ob dies auch wirklich geschah, ist zweifelhaft, wenigstens konnte derselbe bisher nicht aufgefunden werden. Die Meiselsynagoge blieb also Privatbesitz Meisels. Mit der Constatirung dieser Thatsache, die ganz klar aus dem Testamente erhellt, zerfliesst eine alte Prager Sage in Nichts, welche, um die Hartherzigkeit der Gemeinde-Vorsteher jener Zeit zu charakterisiren, erzählt, dass Meisel nach Einweihung und Uebergabe seiner Synagoge an die Gemeinde für sich einen Sitz darin verlangt habe. Derselbe sei ihm jedoch verweigert worden mit dem Bedeuten, nun müsse er wie jeder Fremde sich einen solchen kaufen. Meisel habe dies aber nicht gethan und habe lieber seinen Platz unter den hinten stehenden armen Leuten eingenommen.

Dies gehört nun der unbegründeten Sage an, da Meisel nicht nur seine Synagoge bis zum Tode als Privatbesitz behielt und über dieselbe testirte, sondern auch in der von ihm gebauten, an das jüdische Rathhaus[1]) anstossenden Hochsynagoge eine grosse Anzahl Sitze als Eigenthum für sich und seine Familie zurückbehalten hatte.

Interessant ist, dass Meisel nicht nur christliche Arme reich mit Spenden bedachte, sondern auch nach einem bei Lieben (Gal Ed) angeführten Berichte aus der Hist. Societatis Jes. p. 2, zum Ausbau der im Jahre 1581 eingeweihten Salvator-Kirche 100 Gulden gespendet hat.

Da war es denn ein Tag der wahrsten Trauer und des ungeheucheltsten Jammers in der Prager Gemeinde als ihr Schützer

[1]) Eine verbreitete Prager Tradition schreibt Meisel auch die Erbauung des jüdischen Rathhauses mit dem bekannten Thurm und der „hebräischen Uhr" zu, doch konnte ich darüber nichts Urkundliches finden.

und Wohlthäter Mardochai Meisel Dienstag in der Nacht vom 13. auf den 14. März 1601 (9. Adar scheni 5361) im Alter von 73 Jahren ohne Hinterlassung leiblicher Erben starb.

Zwei Wochen vorher am 2. und 3. März 1592 (27. und 28. Adar rischon 5361) hatte er, von einem ihm speciell ertheilten kaiserlichen Privilegium Gebrauch machend, über sein Vermögen vor dem bekannten Oberrabbiner Löb ben Bezalel mit dem er durch viele Jahre an der Spitze der Gemeinde gestanden, vor dem Juristen — wie die Rabbiner damals wegen ihrer richterlichen Amtswirksamkeit hiessen — Joachim Brandeis und vor dem Gemeindevorsteher Mayer Epstein letztwillig verfügt. Als Schriftführer fungirte bei diesem wichtigen Acte der geschworene Gemeindeschreiber Kaufmann Levy.

Da zu besorgen war, dass bei dem ziemlich der Willkür offenen Zustande der damaligen Justiz, nach dem Tode des kinderlosen Meisel dem Erbantritte seiner Angehörigen Schwierigkeiten gemacht werden würden, hatte er bereits im Jahre 1598 einen kaiserlichen Majestätsbrief erwirkt, in welchem ihm und der ihm am Herzen liegenden Synagoge theilweise schon früher (1591) ertheilte Privilegien [1]) erneuert und erweitert wurden, und welcher ihm namentlich das Recht über sein Vermögen rechtskräftig zu testiren einräumt.[2]) In diesem Majestätsbriefe heist es:

> Was das eigene Vermögen des Markus Meisel[3]) betrifft, sowohl das, welches er gegenwärtig besitzt oder noch in Zukunft erwerben sollte, geruhen Se. Majestät ihm die Gnade zu erweisen, dass er über dasselbe bei voller Gesundheit oder auch auf dem Sterbebette letztwillig verfügen dürfe, so zwar, dass es ihm freistehen soll, wann immer, sein Vermögen seinen Erben oder, wem ihm sonst beliebt

[1]) Siehe oben S. 9.

[2]) In der Zeitschrift „Lumir" v. Anton Rybiczka S. 278 u. ff. im böhmischen Urtexte mitgetheilt.

[3]) So wird er in böhmischen Urkunden immer genannt und schrieb er sich selbst (Marek Meisel).

zu vermachen oder zu verschenken; und falls er ohne Hinterlassung eines Instrumentes oder einer Anordnung sterben sollte, so mögen seine Erben und nächsten Blutsverwandten den Nachlass ohne alle und jede Gefahr, ohne alles Hinderniss unter sich theilen und ihn wie ihr eigenes Vermögen behalten und geniessen.

Endlich geruhen Se. kais. Majestät aus allerhöchster Gnade überdies zu bewilligen, Marcus Mardochai damit zu beschenken, dass dieser für die von ihm neulich erbaute Judenschule die Fahne Davids in derselben Art, wie sie in ihrer alten grossen Schule ist[1]) und dort gesehen wird, anfertigen lassen dürfe und dass die Juden sie dann frei in dieser Schule gebrauchen sollen.[2])

Trotz dieses kaiserlichen Privilegiums wurde bekanntlich, kaum dass die Leiche Mardochai Meisels kalt geworden war, von dem Präsidenten der böhmischen Kammer auf das hinterlassene Vermögen Beschlag gelegt, dasselbe, so weit es vorgefunden, weggeführt, und nachdem man den einen Haupterben und Neffen des Verstorbenen gefoltert und zum

---

[1]) Die bei Poděbrad (Alterthümer der Prager Josephstadt) gegebene Uebersetzung ist ziemlich ungenau. Die Fahne wurde, wie die weiter gegebene Inschrift lehrt, bereits bei der Einweihung der Synagoge aufgestellt, das Privilegium also hier nur wiederholt.

[2]) Trotz der eigenthümlichen und unzutreffenden Bezeichnung „grossen Synagoge" ist hier die Altneuschul gemeint, in welcher bekanntlich seit 1357 eine wiederholt erneute Fahne sich befindet, welche Kaiser Karl IV. bei seiner Heimkunft aus Italien den Prager Juden schenkte und mit Privilegien versah. Sie wurde (analog den Kirchen- und Zunft-Fahnen) der Judenschaft bei feierlichen Aufzügen und Empfängen vorangetragen. Die Fahne der Meisel-Synagoge ist ungefähr 6 Meter lang und zwei Meter breit, auf rothe Seide mit Gold, im Style und in der Form ganz ähnlich der Altneuschulfahne, jedoch heraldisch stylgerechter, gestickt und weist das „Wappen Davids", mit Helm und Wappendecke geziert, in riesigen Dimensionen auf. Die weiter unten gegebene Inschrift lehnt sich treu an die der Altneuschule an. Sie wurde meines Wissens bei solchen öffentlichen Aufzügen nicht verwendet. Wenigstens lautet ihr Privilegium nur auf Verwendung in der Schule. Danach ist das unrichtige Citat bei Poděbrad zu berichtigen.

Geständnisse gebracht hatte, wohin man die übrige Habe gebracht, auch das Andere aus den Verstecken hervorgeholt.

Nach einer bei Podebrad mitgetheilten Urkunde aus der Wiener Hofbibliothek wurde an Bargeld confiscirt und an die böhmische Kammer abgeliefert:

5000	Ducaten berechnet mit	160,000	Gulden
5000	goldene Portugalesen berechnet mit	100,000	„
15000	Rosenobeln. . . . . dto.	61,250	„
30000	Ruebler-Ducaten (?) . dto.	60,000	„
10000	Grazer . . . . . dto.	20,000	„
60000	Silberthaler . . . . dto.	70,000	„
dazu bei der ersten Haussuchung weggenommene		45,000	„
	zusammen . .	516,250	Gulden.

Man sieht, es lohnte sich der Mühe, mit den Testamentserben in Concurrenz zu treten.

G. Wolf hat in seinen „Kleinen historischen Schriften“[1]) aus dem Archive des Reichsfinanzministeriums Schriftstücke mitgetheilt, aus welchen wir erfahren, dass die kaiserliche Procuratur im Namen Rudolphs II. am Montag nach dem Palmsonntage 1601, (also sofort nach durchgeführter Confiscation des Meisel'schen Vermögens) Auftrag erhielt, nach — Rechtsgründen für diese Confiscation zu suchen. Sie wurde nämlich beauftragt, „alle brieflichen Urkunden oder Majestätsbriefe auf weiland Markus Mardoche Juden lautend mit Fleiss durchzugehen und zu übersehen und daneben auch in allen Artikeln mit der Landesordnung zu vergleichen oder denselben, worinnen zuwider und der kaiserlichen Majestät oder den Inwohnern des Königreichs Böhmen zu Schaden sein, nach Nothdurft berathschlagen und vollends ihrer Majestät über ein jeden in Sonderheit das Gutachten zu Handen der böhmischen Kammer übergeben sollen.“

Die Procuratur verstand natürlich, was von ihr verlangt wurde, und mit einer ganz ungewohnten Raschheit erstattete sie bereits am 5. Mai 1601 das „einfältige Gutachten“, welches

[1]) Wien, Alfred Hölder 1892.

Wolff nun zum ersten Male[1]) veröffentlicht hat, und welches natürlich dahin geht, dass die Meisel ertheilten Privilegien insbesondere das vom Jahre 1598 die kaiserlichen und Landesinteressen in allen Punkten verletzen, daher . . . . . ungiltig seien.

Jedes Wort über dieses Vorgehen, das leider einen jüdischen Apostaten, den später der wohlverdienten Strafe, wenn auch nicht wegen der Wohlverdientheit, ausgelieferten Günstling und ersten Kammerdiener des Kaisers Rudolph, R. Lang, zweifellos zum Urheber hat,[2]) wäre überflüssig. Empörend ist es nur, dass solche Gewaltthaten nicht mehr wie früher im Namen der Gewalt, sondern im Namen der Gerechtigkeit ausgeübt wurden.

Dabei wirkt es fast erheiternd, dass das Bestreben der Procuratur, alle Punkte des Privilegiums zu widerlegen, sich auch auf das Recht „ein Davidspanier in der Meiselsynagoge zu führen", erstreckten, gegen dessen Aufrechterhaltung gewiss Niemand Etwas einzuwenden hatte.

Zum Schlusse heisst es nämlich: Dass Meisel auch bewilligt wurde, in der auf seine Unkosten erbauten Synagoge König Davids Banner zu haben „hat seinen gewissen Weg."

Infolge dieses Votums der Procuratur wurden die Privilegien Meisel's für erschlichen und ungiltig erklärt, aus den Burggrafenamtsbüchern cassirt und der ganze Nachlass des kinderlos verstorbenen Meisel, sowohl an liegenden Gründen, als an Geld, Kleinodien, Gold und Silber der königlich böhmischen Kammer jure devolutionis anheimgefallen erklärt.

Da diese Procedur jedoch geheim blieb, entwickelte sich um die Hinterlassenschaft, namentlich um die Liegenschaften, (da man wohl wissen konnte, das weggenommene Geld werde nie mehr in die Judenstadt zurückkehren) ein Process, der fast ein Jahrhundert währte, und mit der Vernichtung der Meiselsynagoge und der Meisel'schen Häuser im Jahre 1689 — noch lange nicht beendet war.

[1]) A. a. O. S. 185 u. ff

[2]) Philipp Lang, Kammerdiener des Kaisers Rudolph II. von Hurter.

Die Zeugenvernehmungen und Actenstücke über diesen Process sind in den Prager Stadtbüchern grössten Theils aufbewahrt, und in denselben findet sich auch als Beweisstück, wahrscheinlich von den Meisel'schen Erben gegen die Gemeinde geführt, eine protocollarische Feststellung des Wortlautes des Marcus Meisel'schen Testamentes, welches werthvolle Document auf diese Weise entrissen wurde und im Nachstehenden zum ersten Male der Oeffentlichkeit übergeben wird.

Der verehrte Leser wird es mir jedoch, hoffe ich, Dank wissen, wenn ich zuvor noch nach einem ausführlichen Auszuge aus den im Prager städtischen Archive aufbewahrten Stadtbüchern den Verlauf des Processes zum ersten Male vollständig schildere.

Zugleich mit der Ungiltigkeitserklärung des Testamentes wurde durch Urtheil des Prag-Altstädter Magistrates vom 18. September verkündet, dass aus besonderer kaiserlicher Gnade nicht blos alle Meislische Gläubiger bezahlt, sondern auch die Wittwe mit ihrer Morgengabe per 14,000 Schock meissnerischer Groschen befriedigt und dem älteren Neffen Samuel Meisel zwei Nachbarhäuser abgetreten werden sollten. Der Wittwe wurden überdies 6 Schulsitzstellen überlassen. Die Meisel-Synagoge wurde darnach scheinbar Eigenthum der böhmischen Kammer, die später auch wirklich, wie wir sehen werden, die Erträgnisse derselben für sich in Anspruch nahm.

Nach dem Hofkammerdecrete vom 7. October 1609 wurde auch das nach Meisel hinterbliebene, der Kammer anheimgefallene und danach zum Verkaufe bestimmte Häuschen (jetzt Nr. 133/V) einer nahen Verwandten Meisels aus kaiserlicher Gnade geschenkt, welche es am 1. Juli 1610 dem Samuel Meisel für 500 Schock überliess. Trotzdem hiernach die königl. böhmische Kammer die Uebernahme der Meisel'schen Schulden erklärt hatte, wurde später (1613) dem Samuel Meisel die Uebernahme der zwei Häuser aus dem Nachlasse nur gegen Bezahlung von 18,000 Fl. gestattet, welche Mardochai Meisel den jüdischen Fleischern, Schänkern und Waisen, die

ihre Gelder wahrscheinlich bei ihm hinterlegt hatten, als der gesammte Nachlass ohne Untersuchung confiscirt wurde, schuldete. Die dadurch dem Samuel Meisel erwachsenen Hypothekenschulden zahlten die Judenältesten bis zum Jahre 1629 nach und nach ab, und zwar, wie es scheint, aus denjenigen Geldern, die nach dem Testamente Mardochei Meisels vor der Confiscation als Genusslegate für einzelne Verwandte mit der Bestimmung deponirt worden waren, dass sie nach dem Tode der Nutzniesser an die beiden Samuele heimzufallen hätten.

Diese Zeit war für die Meisel'schen Erben, wenn sie sich mit dem Gedanken vertraut machten, dass die confiscirten Baargelder verloren seien, eine relativ günstige zu nennen.

Um diese Zeit finden wir die Druckofficin des Abraham Heide, genannt Lemberger, der bereits im Jahre 1585 in Gemeinschaft mit Moses Utitz ben Elieser druckte im Hause des Samuel Meisel.[1]) Massar Marx Meisel erhielt ein kaiserliches Privilegium wegen der Einfuhr von Rauchfellen.[2])

Johanna Meisel, die Gattin des unter No. 7 im Testamente angeführten Jakob Meisel, schritt, wie Wolf a. a. Orte mittheilt, wiederholt bei der böhmischen Hofkammer ein, ihr das Mardochai Meisel'sche Legat per 10,000 Gulden[3]) auszuzahlen. Dieselbe erhielt auch im Jahre 1629 auf Verwendung des Herzogs von Braunschweig eine Abfindungssumme von 4000 fl.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Zunz, zur Literatur S. 263.

[2]) Wolf S. 192.

[3]) Im Testamente ist diesem Neffen nur 6000 fl. u. z. zum Zinsgenusse verschrieben.

Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau.

Nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt
von
Dr. **Max Freudenthal.**

I.

Für das Streben der Juden in Preussen nach bürgerlicher Gleichstellung bildet die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms II. am 17. August 1786 einen entscheidenden Wendepunkt. Unter seinem Vorgänger, dem grossen Friedrich, war ihre Lage in den einzelnen preussischen Provinzen eine keineswegs günstige gewesen. „Ueber bürgerliche und Religionsfreiheit", klagt Mendelssohn in einem Briefe an seinen Freund August Hennings[1]), „scheint man selbst unter der Regierung eines philosophischen Königs noch sehr schwankende Grundsätze zu haben, wovon ich die kränkendsten Beispiele täglich vor Augen habe." Die Stellung, die der sonst so aufgeklärte Fürst seinen jüdischen Unterthanen gegenüber einnahm, war eine recht eigentümliche. Er fühlte vielleicht, dass es zur Besserung ihrer Lage einer durchgreifenden Reform bedurfte; zu ihrer Ausführung fehlte es ihm jedoch in jener bewegten Zeit und bei der Wichtigkeit der übrigen Staatsgeschäfte an Zeit und Lust. Zudem stand er dem Judentum so fern, dass ihm unbedingt Zweifel aufsteigen mussten, ob denn eine Errettung der Juden aus ihrem damaligen Kulturzustande überhaupt noch möglich sein werde. Wer freilich die Geschichte dieser Unterdrückten und Verfolgten etwas näher kannte, dem musste die bewun-

[1]) Kayserling, Moses Mendelssohn, Seite 525.

dernswerte geistige und moralische Kraft, von deren Unerschütterlichkeit tausende von Beispielen in ihren Blättern aufzufinden waren, jeden Zweifel nehmen und ihn mit Leichtigkeit vorausahnen lassen, was die Folgezeit glänzend bestätigte: dass, wenn erst einmal die Ursachen jenes jammervollen Kulturzustandes aufgehoben waren, dieser selbst bald gehoben und gebessert werden konnte. Das Judentum glich damals längst nicht mehr „einem Baum gepflanzt an Wasserbächen", sondern einer verdorrenden Pflanze, die Luft und Licht, Sonne und Freiheit sehr notwendig brauchte. Aber statt diese Freiheit ihm zu geben, umzäunte und umschloss es Friedrich noch mehr. Die Juden waren einmal da; reformieren wollte er sie nicht, so blieb nur übrig, möglichst grossen Nutzen für das Staatswesen aus ihrem Vorhandensein zu ziehen. Daher kam es, dass der König in religiöser Hinsicht zwar seinen jüdischen Unterthanen keine Hindernisse in den Weg legte, wie er auch in die grosse Bewegung, die Mendelssohns Auftreten unter ihnen hervorrief, weder hindernd noch fördernd eingriff, zumal er wohl deren Tragweite gar nicht erkannte. Andererseits aber belastete er die Juden mit so drückenden und ungerechten Abgaben — man denke nur an die berüchtigte Porzellansteuer! —, dass die rechtlose und verachtete Stellung, in der sie sich ohnehin befanden, nur noch unerträglicher und unhaltbarer wurde. Natürlich blieb auch der Leibzoll nebst allen anderen schmählichen Einrichtungen bestehen.

Die bitterste Enttäuschung ihrer Hoffnungen auf den grossen König hatten die Breslauer Juden erfahren müssen.[1]) Erwartungsvollste Freude hatte sie erfüllt, als in raschem Siegeslauf Schlesien nebst seiner Hauptstadt von ihm erobert, und ihr eigenes Schicksal nicht mehr in die Hand einer Frau gegeben war, die sich so wenig gemütvoll gezeigt hatte, gleich in den ersten Tagen ihres Regierungsantrittes den grössten

[1]) Näheres bei Brann: Geschichte des Landrabbinats in Schlesien, Seite 242 f. Vgl. ferner Grünhagen, Schlesien unter Fr. d. Gr. I, 510 f., II, 408 f.

Teil der schlesischen Juden ausweisen zu lassen.[1]) Aber Erwartungen und Freude wurden bald völlig zerstört durch das am 6. Mai 1744 von Friedrich erlassene und rücksichtslos durchgeführte Gesetz, das sämmtliche Juden mit Ausnahme zwölf privilegierter Familien aus der Stadt auszutreiben befahl.

Es zeugt von wahrstem Patriotismus und von ehrbarster Königstreue, wenn die Juden trotz all' dieser Bedrückungen die Bedeutung des grossen Königs wohl zu schätzen wussten. Als beim Tode Friedrichs Daniel Itzig und Jakob Hirschel die jüdischen Gemeinden Preussens von Berlin aus aufforderten, eine Gedächtnissfeier zu veranstalten, da fand diese Aufforderung allenthalben einen tief ergreifenden Widerhall, und mit Rührung fast lesen wir die Worte, die von den Aeltesten der Breslauer Gemeinde deswegen an ihre Mitglieder gerichtet wurden, und die treffend in jenem wunderlichen damals üblichen Jargon all' die Gefühle widerspiegeln, die in aller Herzen lebten:[2]) „Nicht nur die Pflicht als Unterthanen gebietet es, dass בני עמינו (die Söhne unseres Volkes), welche תחת ממשלת (unter der Herrschaft) des unterm 17. August verstorbenen אדוננו המלך (unseres Herrn des Königs) von Preussen Friedrich II. Schutz gefunden haben, dass selbe seinen Tod bejammern und von dem Schmerz dieses kostbaren Verlustes öffentliches Bekenntniss ablegen sollen, sondern auch vorzüglich in Betracht רב טוב והחסד אשר גמל עם כל העמים (der grossen Güte und Gnade, die er allen Völkern erwiesen), welche seiner Regierung untergeben gewesen, ובפרטות לבני אמונתנו (und besonders unseren Glaubensgenossen), dass selbe דתם.ונימוסם כמו שארי האומות (ihre Vorschriften und Gesetze wie die übrigen Völker) haben ruhig ausüben können, ihre

---

[1]) Brann, 242 Anm. 2, hat bereits darauf hingewiesen, dass nur die Unprivilegierten von dem Gesetze betroffen wurden; darnach ist J. Grätzers falsche Darstellung in „Geschichte der isr. Kranken-Verpflegungs-Anstalt und Beerdigungs-Gesellschaft zu Breslau" Seite 8 f. zu berichtigen.

[2]) G-A. (Gemeinde-Akten). betr. Illumination 1786.

Handlungen treiben durften und sogar רבים מאתנו (viele von uns) mit besonderen חסדים ממנו (Wohlthaten von ihm) bedacht worden sind, in dieser Betrachtung also bedarf es gar keiner Aufforderung, um diesem geliebten und unvergesslichen Regenten die letzte Pflicht durch einen zu veranstaltenden הספד כראוי ונכון (würdigen Trauergottesdienst[1]) zu bezeugen, da ein jeder מקטן ועד גדול (von Klein bis Gross) von selbst schon in sich den billigen Trieb hierzu fühlet, diese Handlungen darthun zu können." Aber ebenso lebhaft wie die Trauer um das Hinscheiden des grossen Königs bewegten aller Herzen die hoffnungsvollen Aussichten,[2]) die sich mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms II. für die Besserung der Lage der Juden in Preussen eröffneten. Auch von dieser Stimmung giebt am besten ein Schreiben der Aeltesten der Judenschaft zu Breslau Kunde, das sie am 6. Sept. 1786 an den neuen Herrscher richteten; es heisst darin: „Berührt vom tiefsten Schmerz über das Ableben Friederichs des Einzigen, E. K. M. glorreichen Vorfahren, aber auch belebt von innigster Freude über Allerhöchstderselben glückliche Thronbesteigung wagen wir es, unsere Thränen und unsere Freude mit den Wünschen aller übrigen treugesinnten Unterthanen zu vereinigen."[3]) Und als bald darauf, am 11. Octob. 1786, der neue Herrscher in Breslau einzog, um in der schlesischen Provinz sich huldigen zu lassen, da liessen es sich auch die Juden nicht nehmen, öffentlich ihrer Freude Ausdruck zu

---

[1]) Der Landrabbiner Joseph Jonas Fränckel hielt ihn am 3. Sept. in der „Landschul", der Synagoge der Landjuden, ab, die stets für offizielle Gottesdienste verwendet wurde. S. Brann, 250. Alle Geschäfte blieben an diesem Tage geschlossen. Schles. Provinzial-Blätter (Pr.-Bl.) 1786 Bd. 3.

[2]) Ueber die allgemeine Stimmung beim Tode Friedrichs des Grossen und die Hoffnungen auf seinen Nachfolger s. Martin Philippson, Gesch. des preuss. Staatswesens vom Tode Fr. d. Grossen bis zu den Freiheitskriegen. Leipzig 1880, Bd. I, 91 f.

[3]) G.-A. Das vom König eigenhändig unterzeichnete Dankschreiben befindet sich bei den Akten.

geben.[1]) Eine mächtige Ehrenpforte wurde errichtet, an welcher der König von den Aeltesten und Vornehmsten der Gemeinde empfangen wurde; Ehrenjungfrauen streuten Blumen, und die als Dichterin bekannte Esther Gad[2]) überreichte ein von dem Sangesmeister der hebräischen Sprache, Hartwig Wessely, eigens hierzu verfasstes Gedicht und Gebet in deutschem und hebräischem Texte.[3]) Am Abend fand eine grosse Illumination „mit einer wohlbesetzten feierlichen Musik" statt, bei der eine vom Kanzleidirector Kistmacher verfasste Cantate durch einen Sängerchor vorgetragen wurde.[4]) In der That war der König durch diese ausserordentlichen Ehrenbezeugungen so erfreut, dass er noch an demselben Tage durch seinen Minister, den Grafen Hoym, den Aeltesten seinen Dank abstatten und sie seiner Gnade und Protektion versichern liess. Solch freundliche Anerkennung von Seiten Friedrich Wilhelms wurde überall mit grosser Freude aufgenommen und befestigte den guten Ruf, der dem Könige voranging; denn das wusste man, dass der so leichtlebige Fürst ein gutes, mitleidvolles Herz besass, und dass ihm jeder Gedanke an Bedrückung oder Er-

---

[1]) Auch bei Philippson, I, 100.

[2]) Vgl. über sie Schummel, Breslauer Almanach S. 53. Sie lebte später in Berlin, verheirathet an Bernard. Aufsätze von ihr erschienen z. B. in Kauschs freimüth. Unterhaltungen 1795, im Kosmopoliten 1798, in der deutschen Monatsschrift 1798, im Archiv der Zeit 1799, in den Denkwürdigkeiten der Mark Brandenburg 1799, im Becker'schen Almanach 1800. Vgl. auch Geiger, Zeitschrift f. d. Gesch. d. Jud. in Dtschld. IV, 298.

[3]) G.-A. Eine ausführliche Beschreibung der Festlichkeiten, die der Judenschaft die erkleckliche Summe von 2322 Thalern kosteten, findet sich in der als Anhang zu den Pr.-Bl. erschienenen „Reise Fr. W. II. von Berlin zur Huldigung Schlesiens nach Breslau im October 1786." Hier, sowie in den „Gedichten an den König Fr. W. II. bei seiner Anwesenheit in Br. im October 1786", auch der deutsche Text des Wessely'schen Gedichts; die Veröffentlichung des hebr. Textes wird gelegentlich erfolgen.

[4]) G.-A. Chorsätze mit Text aus Psalm 93 und 45, von einem entsprechenden Recitativ eingeleitet.

niedrigung seiner jüdischen Unterthanen völlig fern lag.[1] War er doch von Jugend auf durch seine Lehrer zur Freiheit von allen religiösen Vorurteilen erzogen worden! In seinem Ankleidezimmer stand eine Büste Moses Mendelssohns; sein Sohn, der Thronfolger, wurde von einem Freunde des grossen Popularphilosophen, Johann Jakob Engel, erzogen und hörte Vorlesungen bei Markus Herz.[2] Auch der bekannte Vertraute und Freund des Königs, Wöllner, war von tolerantester Gesinnung gegen die Juden und wünschte sehnlichst ihr Los zu bessern, und in der von ihm mit ausgearbeiteten Instruktion für das Berliner Generaldirektorium vom 28. September 1786 fand sich bereits sub „Nro. 39 Judensachen" der königliche Wunsch ausgesprochen: „mit Nachdruck darauf zu halten, dass die ohnedem schon gedrückte jüdische Nation, so weit es möglich, soulagiret und von dem General-Fiscal nicht so gräulich gequälet werde."[3]

So regte man sich denn bald innerhalb der jüdischen Gemeinden, selbst die ersten Schritte zum Versuche einer Besserung der Zustände zu unternehmen. Bereits am 25. December 1786 richteten die Berliner Aeltesten jenes bekannte Schreiben an den König, in dem sie um Anteil an den bürgerlichen Rechten nachsuchten und um Einsetzung einer Kommission zur Untersuchung und Verbesserung ihrer jüdischen Verfassung baten.[4] Die Kommission ward eingesetzt[5], und

[1] In seiner Ansprache an die zur Huldigung versammelten Minister und Generäle hatte der König in Berlin die Worte gebraucht: „Es ist ferner meine Willensmeinung, dass nie der geringste meiner Unterthanen je betrübt werden soll, sondern je zeitiger solches geschehen kann, will Ich allen etwanigen Bedrückungen abhelfen, und die Dürftigen retten." Handschriftl. Bericht in der Breslauer Stadtbibliothek in 8 F 5325, $\frac{5}{3}$.

[2] Graetz, Gesch. d. Juden XI, 141.

[3] Man vergleiche Philippson, besonders I, 90, 373; II, 352. —

[4] Der Wortlaut der Eingabe bei L. Geiger, Geschichte der Juden in Berlin II, 159.

[5] Was Graetz, Gesch. d. Juden Bd. XI., S. 160 sagt, ist nach der ausführlichen Darstellung Philippsons I, 373 zu berichtigen: „nicht Wallner (soll Wöllner heissen) und Bischoffswerder waren an den gerin-

die Juden wurden aufgefordert, „einige redliche Männer zu deputiren, mit welchen über diesen Gegenstand dem Befinden nach erforderlichen Falls conferiert werden kann.“ [1]) Auch nach Breslau wandten sich damals die Vorsteher der Berliner Gemeinde und ersuchten um Absendung geeigneter Deputierten. Nun hatte aber Schlesien seit seiner Eroberung eine von den übrigen Provinzen des preussischen Staates völlig getrennte Verwaltung durch die Kgl. Kriegs- und Domänen-Kammer, an deren Spitze seit dem Jahre 1770 der Graf Karl Georg Heinrich v. Hoym als dirigierender Minister stand.[2]) Die Beschlüsse, die das Kgl. General-Direktorium in Berlin in Sachen der jüdischen Verfassung fasste, waren darum für die schlesische Provinz nicht ohne Weiteres gültig. Die Aeltesten der Breslauer Gemeinde gaben deshalb ihrem Minister von der Aufforderung der Berliner Aeltesten Kenntniss, ihn um Rat fragend. Hoym erwiderte, er halte die Absendung von Deputierten um so mehr für überflüssig, als er selbst gerne dafür sorgen werde, dass die Breslauer bei etwaigen Beschlüssen nicht geringer als die Juden der anderen Provinzen begünstigt werden sollten; er selbst wünsche dies sehr. Und dieses Versprechen hat der edle und tolerante Menschenfreund, dessen Bild hell und glänzend aus all' dem erstrahlt, was die Geschichte der Juden in Schlesien zu berichten weiss, vollauf gehalten.[3])

Der Graf war ein äusserst gutmütiger und wohl-

---

gen Erfolgen dieser ersten Schritte schuld, sondern das „vom judenfeindlichen Geist des grossen Königs erfüllte Generaldirektorium.“

[1]) G.-A. betr. Vorkehrungen zur Erleichterung der Schicksale jüdischer Nation 1786. Geiger II, 161 scheint das Aktenstück, das die Genehmigung zur Einsetzung der Kommission u. s. w. enthält, datiert vom 21. Feb. 1787, nicht gesehen zu haben.

[2]) Vergl. Oelrichs, Verwaltungsbestimmungen und Einrichtungen in Schlesien im vorig. Jahrh., Ztschr. d. Ver. f. Gesch. u. Altert. Schlesiens Bd. 14, S. 277 f.

[3]) Seine Biographie hat eingehend Fechner in der „Allgem. Deutschen Biographie“ gegeben; daselbst auch die nötigen Litteraturangaben.

wollender Mann, dessen Hauptbestreben es war, mehr durch Nachgiebigkeit, Sanftmut und Milde als durch unnachsichtige Strenge zu wirken. Zudem war er ein hochgebildeter Philanthrop, der für Wissenschaft und Kunst das regste Interesse hatte, und dessen Haus den Sammelplatz der hervorragendsten Gelehrten bildete. Für die Juden hatte er schon früher das lebhafteste Interesse gezeigt; er gehörte zu jener Zahl aufgeklärter und gebildeter Staatsmänner, die unter Friedrich dem Grossen nicht eben selten waren, zu Männern wie Dohm, Manitius, d'Asnieres[1]) u. a., die einsahen, dass man in der Behandlung der Juden nicht länger so wie bisher fortfahren könne. Hoym war noch dazu ein begeisterter Anhänger Mendelssohns, unter dessen Arbeiten sich eine für jenen bestimmte philosophische Abhandlung befindet.[2]) Persönlich bekannt und befreundet mit den Trägern aller Reformgedanken im Mendelssohn'schen Kreise hatte er eingehende Kenntniss von dem, was den Juden fehlte, und was ihnen not that, und mit staatsmännischem Blicke wusste er oft genug besser die einzuschlagenden Wege anzugeben und zu überblicken selbst als die Männer, die aus dem Kreise der Judenheit ihm mit Rat und That zur Seite standen. Unter Friedrich des Grossen Regierung freilich war es nicht angebracht gewesen, sich allzusehr und allzuoffen für die Bestrebungen der unglücklichen, bedrückten Religionsgenossenschaft zu interessieren, und da es in dem Wesen des Grafen lag, als königstreuer Beamter nur ungern von den Ansichten seines Fürsten in der Verwaltungspraxis abzuweichen, so hatte er damals nicht eben häufig Gelegenheit gehabt, seine den Juden so wohlwollende Gesinnung zu bethätigen. Dies änderte sich durchaus mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms, dessen Güte und Wohlwollen den Juden gegenüber ihm natürlich nicht unbekannt waren. (Fortsetzung folgt.)

---

[1]) Dohm ist bekannt genug; über die letztgenannten Staatsbeamten vergl. Geiger I, 59 f.

[2]) Kayserling, S. 551 f., Abhandlung über Enthusiast, Visionär, Fanatiker.

Besprechungen und Anzeigen.

Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. Herausgegeben durch die historische Commission für Geschichte der Juden in Deutschland: I. Bd. Das Judenschreinsbuch der Laurenzpfarre zu Köln... unter Mitwirkung von Moritz Stern, herausgegeben von Robert Höniger. Berlin, Leonhard Simion, 1888. XXVIII u. 261 SS., 8. Mit einer Tafel in Lichtdruck. — II. Bd. Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge ... herausgegeben von A. Neubauer und M. Stern, ins Deutsche übersetzt von S. Baer. Berlin, Leonhard Simion, 1892, XXIX u. 224 SS., 8.

Im October des Jahres 1885 ist der Ausschuss des deutsch-israelitischen Gemeindebundes in Berlin „nach vielen Erwägungen zu der Erkenntniss gelangt, dass die Verbreitung richtiger Kenntnisse von dem Wesen und der Geschichte des Judenthums (Punkt § 1,3 seines Statuts) am besten durch einen Verein von Fachmännern, welche nach dem Vorbilde bereits bestehender ähnlicher Institutionen sich zu einer historischen Commission constituiren sollen“[1]), vermittelt werden müsse. Ein solcher Verein kam damals unter dem Namen „Historische Commission des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes“ zu Stande und nannte sich später, „um Missverständnissen über das Verhältniss zum Gemeindebunde vorzubeugen“, auf Veranlassung der Berliner Gemeinde „Historische Commission für Geschichte der Juden in Deutschland“[2]). Unter diesem Titel besteht er heute noch. In der Denkschrift[3]), die er bei seiner Entstehung veröffentlichte, hat er sich zur Aufgabe gestellt: „1) Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland, welche das gesammte in historiographischen und urkundlichen Quellenpublicationen vorliegende, in vielen Hunderten von Bänden zerstreute Material ordnen und zusammenstellen, 2) eine Sammlung der erhaltenen historischen Aufzeichnungen, Memorbücher, inschriftlichen und juristischen Quellen in kritisch bearbeiteten und commentirten Uebersetzungen“ herauszugeben.

Von dem 1887 begonnenen Regestenwerk harrt der erste Band, der die Regesten bis zum Jahre 1273 enthalten soll, noch immer seiner Vollendung. Wir halten mit unserem Urtheil zurück, bis er abgeschlossen vorliegen wird.

Fertig sind bisher die in der Ueberschrift genannten zwei ersten Bände der Quellenschriften geworden. Den Leitern des Unternehmens hat bei der Herausgabe offenbar als ideales Ziel die Schaffung eines Werkes vorgeschwebt, welches womöglich die Vorzüge der beiden unvergänglichen Ehrendenkmäler deutschen Fleisses und deutscher Gelehrsam-

1) Allg. Ztg. d. Judenthums, 49. Jahrg., S. 717. f.
2) Mittheilungen vom Deutsch-Israelitischen Gemeindebunde, No. 21., S. 14.
3) Allg. Ztg. d. Judenthums, a. a. O.

keit, der „Monumenta Germaniae historica“ [1]) und der „Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit in deutscher Bearbeitung, herausgegeben von G. H. Pertz J. Grimm, K. Lachmann etc.“ in sich vereinigen sollte. Wenn nun auch die bisherigen Veröffentlichungen der historischen Commission und das, was über zukünftige bekannt geworden ist[2]), bedauerlicher Weise einen festen systematischen Arbeitsplan nicht erkennen lassen, so ist es immerhin von dem Gesichtspunkte aus, dass in Köln sich die urkundlich beglaubigte älteste jüdische Ansiedelung in Deutschland befindet, zu billigen, dass mit urkundlichen Mittheilungen über diese Gemeinde der Anfang gemacht wurde.

In der That enthält das „Judenschreinsbuch der Laurenzpfarre in Köln“ höchst werthvolles Material für die Geschichte des jüdischen Grundbesitzes in Köln von c. 1235 bis 1347. Leider ist darauf verzichtet worden, die um etwa ein Jahrhundert weiter zurückreichenden, älteren Kölner Schreinsurkunden, die über jüdischen Grundbesitz handeln, aus Bd. I. der „Publicationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde“ hier noch einmal als Vorwort oder als Anhang wiederzugeben. Nicht einmal ein Verzeichniss der Stellen, an denen die ergänzenden Eintragungen zu finden sind, hat der Herausgeber, der auf diesem Gebiete wie kein Zweiter Bescheid weiss, hinzuzufügen für gut befunden. Hoffentlich wird dem schmerzlich empfundenen Mangel durch das für den Abschluss des zweiten Bandes der Publicationen in Aussicht gestellte Register abgeholfen werden. Jedenfalls war Herr R. Höniger, der sich seit 1881 mit den einschlägigen Dingen beschäftigt hat, der berufenste Bearbeiter des vorliegenden urkundlichen Materials. In sehr dankenswerther und sachgemässer Weise giebt er über die äusserliche Beschaffenheit der veröffentlichten Urkunden Aufschluss. Dass er den Text im Allgemeinen richtig entziffert haben wird[3]), lässt sich wohl annehmen.

Weniger Beifall ist freilich seinen sachlichen Erörterungen zu schenken. Ueberaus weitgehende Schlüsse hält er sich für berechtigt, aus dem Umstande zu ziehen, dass in der ältesten Zeit, aus welcher Berichte auf uns gekommen sind, die Besitztitel Kölner Juden und Christen unterschiedslos neben einander stehen[4]), und dass auch in der späteren Periode, aus welcher eben das vorliegende Schreinsbuch stammt, Unterschiede bei den Beurkundungen über jüdischen Grundbesitz zunächst gegenüber den gleichzeitigen Anschreinungen über christlichen Grundbesitz nicht zu Tage treten[5]). Da nun ausserdem in den lateinischen Urkunden nur in zweifelhaften und streitigen Fällen des Ehe-, Erb- und Vormundschaftsrechts auf Entscheidungen jüdischen Rechts Bezug genommenen werde und erst seit etwa 1260 die Vollziehung von Rechtsgeschäften vor dem jüdischen Gericht[6]) allmählich zur Regel werde, so denkt er sich den Hergang so, als ob in der ältesten Zeit, also um 1100, die Juden gleich den Christen in ungetrübter socialer und rechtlicher Gleich-

1) Wenigstens wird in der erwähnten, etwa neunzig Zeilen langen Denkschrift nicht weniger als drei Mal auf diese Bezug genommen.

2) L. Geiger, Ztschr. für die Gesch. d. Juden in Dtschl. I, 289 f. II, 204 f. III, 96 f. IV, 100 f. V, 297 f., 408 f.

3) An den wenigen Stellen, an denen der Herausgeber durch frühere Publicationen controllirt werden kann, finde ich folgende nicht aufgeklärte Differenzen: No. 100 beginnt bei Ennen, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln III, S. 2 mit „item“. Ebenso bemerkt Ennen (s. a. O.). dass hier in der letzten und bei No. 105 in der vorletzten Zeile (das. S. 14) die Praepos. *sine* vor contradictione in der HS. fehle. In No. 181 hat Ennen (s. a. O. S. 278) in der dritten Zeile *nobis officialibus* (statt nos officiales) in der ihm vorliegenden Abschrift gelesen.

4) Geiger, Ztschr. f. Gesch. d. Juden in Dtschl. I, 70 f.

5) Einleitung zum Judenschreinsbuch etc. S. XII.

6) „Vor der Synagoge“, nennt das einigermaassen irreführend Höniger in der Einleitung a. a. O. und in Geigers Zeitschr. I, 91.

berechtigung bei den Amtsleuten der betreffenden Parochieen Recht gesucht und gefunden hätten, und als ob erst seit den Judenmorden während des zweiten Kreuzzuges der Judenschaft nach und nach mit der zunehmenden Tendenz, sie von der christlichen Bürgerschaft abzusondern, ein eximierter Gerichtsstand aufgezwungen worden wäre. Nichts aber kann schiefer und falscher sein als eine solche Anschauung. Was würde z. B. Herr Höniger dazu sagen, wenn er über tausend Jahre des selbigen Weges gefahren käme und in jener hoffentlich glückseligeren Zeit einen Rechtshistoriker fände, der δεινοτάτως aus dem Umstande, dass heute Juden und Katholiken gleichmässig ihre Ehen von dem Standesbeamten beurkunden lassen, den Schluss ziehen wollte, dass die Juden und Katholiken des neunzehnten Jahrhunderts auf ihr besonderes rabbinisches und canonisches Eherecht verzichtet hätten. Nein; jeder, der die Geschichte des jüdischen Rechtes aus den Quellen kennt, wird ihm bezeugen, dass kein Kölner Jude des zehnten, elften oder zwölften Jahrhunderts in dem Irrthum befangen war, dass ein Rechtsgeschäft zwischen ihm und seinem Glaubensgenossen rechtskräftig werden könne durch eine lateinische Notiz, welche die Amtleute von St. Laurenz oder wo immer in ihre Bücher schrieben. In den Tagen, in denen durch R. Leontin b. Meir ha-Cohen, durch die „Leuchte des Exils" Rabbenu Gerschom, durch den „grossen" R. Simeon b. Isaak b. Abun — den beiläufig Herr Bresslau erst jüngst in rührender Ahnungslosigkeit mit seinem jüngeren und ungleich grösseren Zeitgenossen Raschi zusammengeworfen hat [1]) — und durch eine Reihe anderer nicht minder berühmter Männer die rabbinische Gelehrsamkeit in Deutschland in der höchsten Blüthe stand, gab es in Köln, Mainz, Metz, Regensburg, Speier, Worms u. s. w. entschieden kein einziges Gemeindemitglied, das nicht wusste, wie streng verpönt es sei, bei einem nichtjüdischen Gericht in rein jüdischen Angelegenheiten Recht zu suchen. Wohl aber ging damals jeder Jude, weil er ein guter und friedlicher Bürger und der Obrigkeit gehorsam war, nach Gesetz und Brauch seines Wohnortes zu den Amtleuten und liess von ihnen, so wie es ihr Gesetz vorschrieb, das Rechtsgeschäft, das für ihn ohnehin bereits verbindlich war, in die Register eintragen, um demselben die officielle Anerkennung für die Sphäre des bürgerlichen Lebens zu verschaffen. Und genau diesem Verhältniss entsprechen die Worte, die wir in der hebräischen Urkunde (S. 82) lesen: „Was wir [die Unterzeichneten] genau wissen", heisst es dort, „haben wir zum Beweise niedergeschrieben. Zugleich haben wir unser Zeugniss den Christen, die Amt von St. Laurenz genannt werden, übergeben, damit sie in ihrer [lateinischen] Schrift es vermerken, dass auch nach dem bei ihnen geltenden Rechte das [erwähnte] Grundstück den [genannten] beiden Brüdern gehört." Aus den von Herrn Höniger zusammengetragenen Thatsachen kann demnach nur ein einziger Schluss gezogen worden, nämlich der, dass bei den Amtsleuten der guten Stadt Köln die Rechtskunde — ebenso wie zugestandenermaassen die Kunst knapper stilistischer Anschreinung [2]) — in allmählicher Zunahme begriffen war, und dass erst um 1280 die Amts-

1) Bd. II. der Quellen zur Geschichte der Juden in Dtschl., S. XV. im Text und in der Anm. 10. Wer malt sich das starre Entsetzen der zünftigen Herren aus, wenn jemand z. B. etwa Otto von Bamberg und Otto von Freising durcheinander geworfen hätte. Dann wäre am Ende auch zur Ehre der deutschen Geschichtsschreibung angenommen worden, dass einer solchen Verwechselung selbstverständlich nur ein „theologisch vorgebildeter jüdischer Historiker" fähig wäre.

2) Publicationen der Gesellsch. f. rhein. Geschichtskunde I, Vorbemerkung S. 4.

leute von St. Laurenz zu der klaren Erkenntniss gekommen waren, dass nach der damals allgemeinen deutschen Rechtsanschauung auch der Jude das Recht, und die Pflicht habe, nach den gültigen Rechtsvorschriften seines Stammes Recht zu suchen und zu empfangen[1]).

Das für die heutige jüdische Geschichtsforschung erfreulichste Ergebniss dieser eigenartigen Kölner Entwickelung ist ohne Frage die Thatsache, dass dadurch eine stattliche Anzahl hebräischer Original-Urkunden der Nachwelt gerettet worden ist. Ihr Wortlaut, dessen erste Veröffentlichung bis auf einen geringfügigen Rest wir dem Lehrer Carl Brisch in Mühlheim a. Rh.[2]) zu verdanken haben, ist der vorliegenden Ausgabe des Judenschreinsbuches von neuem hinzugefügt worden. Die Revision des Textes sowie die deutsche Uebersetzung und Erläuterung desselben ist das Werk des Herrn Moritz Stern. Leider ist der Herausgeber damals der überaus schwierigen Aufgabe noch nicht

---

1) Unter solchen Umständen ist es Schade um die erstaunliche Gelehrsamkeit, die Herr Höniger in seiner umfangreichen Abhandlung „zur Geschichte der Juden in Deutschland im früheren Mittelalter" (in L. Geiger's Zeitschrift I, 65—97) auf den Nachweis verwendet hat, dass in der Geschichte der Juden in Deutschland sich nach der Seite der Rechtseinheit mit ihren christlichen Mitbürgern hin ein Assimilirungsprocess bemerkbar mache, der durch die Kreuzzüge an seiner endgültigen Entwickelung gehindert worden sei. Einer Zeit, in welcher ein durch Sanftmuth und Milde ausgezeichneter Mann wie Rabbenu Gerschom aus gequälter Brust den Schmerzensschrei zum Himmel emporsteigen liess: רחמיך וחסדיך ברבות עתים, יה זכור למוכים וכמרטים, ... (in der allbekannten Selicha ועליך כל היום נשחטים, דורש דמים דין דינגו, השב שבעתים אל חיק כמענינו ... וזכור ברית אברהם, nach welcher der Rüsttag zum Neujahrsfest im jüdischen Leben den Namen hat), einem Geschlechte, in welchem R. Simeon der Grosse von Mainz (in einem in fast alle Gebetbücher für den täglichen Gebrauch aufgenommenen Sabbatliede) dichtete: נסגרתו לאדום ביד רעי מדני, שבכל יום ממלאים כרשם מעדני kann einen nach irgend einer Richtung hin sich geltend machenden Assimilirungsprocess nur ein solcher Geschichtsforscher zuzuschreiben wagen, der in dem verhängnissvollen Irrthum befangen ist, dass die lateinischen Pergamente, die in der Regel nur von den äusseren Beziehungen der Juden zu ihren Mitbürgern zu reden wissen, die einzigen beachtenswerthen Zeugnisse seien, aus denen wir uns ein lebendiges Bild der Vergangenheit zu vergegenwärtigen haben. In Wahrheit aber muss ein so gewonnenes Bild an seiner Einseitigkeit zu Grunde gehen. Des jüdischen Lebens Kern und Wesen lässt sich vollständig nur erkennen aus einer gleichmässigen, liebevollen Vertiefung in die Lebensäusserungen, die wir den zeitgenössischen Juden selber zu verdanken haben. Wer, wie sich's für einen Historiker geziemt, unbefangen und unvoreingenommen einzig um der Erforschung der geschichtlichen Wahrheit willen der jüdischen Geschichte Dienste leisten will, darf sich der Pflicht nicht entziehen, mit eigenem sachverständigem Ohr auf die Stimmen zu lauschen, die in freilich fremd klingenden Lauten aus den vergangenen Jahrhunderten zu uns herübertönen. Wer dagegen zu so umfangreichen Vorstudien nicht Zeit und Lust hat, der lasse lieber die Hand von der thätigen Mitarbeit am Aufbau der jüdischen Geschichte. Denn er kommt nothwendiger Weise in die Gefahr, statt aufklärend verwirrend zu wirken, wie es ja jedem von vornherein einleuchten wird, dass ein der mittelalterlichen Latinität unkundiger Gelehrter selbst bei ganz ausserordentlicher geistiger Begabung und bei ganz besonderer Veranlagung für geschichtliche Untersuchungen kaum je etwas irgend Nennenswerthes auf dem Gebiete der mittelalterlichen Geschichtsschreibung zu leisten im Stande sein wird. Es bleibt demnach auch Herrn Höniger's Annahme einer bis zu einem gewissen Grade gediehenen Assimilirung der Juden mit den Christen vor den Kreuzzügen ein haltlos in der Luft schwebendes Phantom, das vor der richtigen Erkenntniss des inneren Lebens der deutschen Juden jener Tage in Nichts zerfliessen muss. Auch manche Einzelheiten des sonst sehr lehrreichen Aufsatzes erweisen sich bei näherer Betrachtung als nicht stichhaltig. Aus Laur. 3 1 6 kann z. B. keineswegs ein „urkundlicher Beweis für eine Mischehe" beigebracht werden (S. 76). Denn aus der Fassung: „uxor ejus Sophia, filia Vivi judei" folgt nicht ohne weiteres, dass Sophia eine Jüdin geblieben sein müsse. Der Inhalt der Notiz scheint vielmehr gerade dafür zu sprechen, dass sie vom Judenthum abgefallen ist. Wäre sie nämlich eine Jüdin geblieben, so hätte sie, da nach jüdischem Recht Töchter bekanntlich in der Regel Erbansprüche nicht haben, auf ein Erbrecht, das sie nicht besass, gar nicht verzichten können. Ebenso wenig kann ich den Satz gelten lassen: „Wo an einem Ort und zu derselben Zeit eine grössere Anzahl von, sei es auch getauften Juden, in Rang und Würden stehen, kann von einer gedrückten und verachteten Stellung der Juden überhaupt nicht wohl der Rede sein" (S. 73). Mich will vielmehr bedünken, dass aus der Thatsache, dass irgendwo etliche abtrünnige Juden gleichzeitig hohe Aemter und Ehrenstellen inne haben, eben nur so viel und nichts weiter gefolgert werden kann, als dass die an demselben Orte gleichzeitig lebenden, treu gebliebenen Juden von solchen Aemtern und Ehrenstellen gerade um ihres Glaubens willen grundsätzlich ausgeschlossen worden sind.

2) Im 2. Bande seiner „Geschichte der Juden in Köln und seiner Umgebung aus ältester Zeit bis auf die Gegenwart." Anh. S. 1—24.

gewachsen gewesen und hat dadurch eine Leistung zu Stande gebracht, die fast nach keiner Richtung hin den Anforderungen entspricht, die nach dem heutigen Stande der jüdischen Wissenschaft an eine solche Edition gestellt worden müssten.

Was zuvörderst den Text angeht, so ist dessen Wiedergabe trotz der wiederholten feierlichen Versicherung des Herausgebers, dass die „Zettel so und nicht anders lauten, als die vorliegende Edition angiebt“[1]) keineswegs von tadelloser Zuverlässigkeit. Nicht einmal die am Ende facsimilirten Urkunden sind ganz präcis abgedruckt. Denn S. 17 muss das vierte Wort in der zehnten Zeile des hebräischen Textes, wie der Augenschein lehrt und überdies auch Brisch (S. 2, Zl. 8) richtig hat יכל (statt יכיל) lauten, und S. 170 ist zwar in der vorletzten Zeile mit Recht die Form מרימנא in den Text aufgenommen worden, hätte aber nach den für die Edition acceptirten Grundsätzen (Einleitung S. XX f.) in einer Textnote bemerkt werden müssen, dass die Vorlage deutlich ורימנא aufweist. Ebenso musste nicht weniger als elf[2]) Mal das Unwort העלב in die Textnoten verwiesen und dafür das richtige העלוב, wie wir dieses Beiwort fünfundzwanzig Mal[3]) in unseren Urkunden richtig geschrieben finden, eingesetzt werden. Ferner fehlt S. 67 in der ersten Zeile der Urkunde hinter חתומי das unentbehrliche Wort ממה, ich weiss nicht, ob nur im Abdruck oder auch im Original. S. 87 steht in der zweiten Zeile des Abdrucks בתו („seine Tochter“), während in den Text das Wort ביתו („sein Haus“) gehört, wie übrigens Brisch in der handschriftlichen Vorlage (S. 12, Zeile 11 von unten) gelesen haben will. S. 92 ist in der vorletzten Zeile der Unterschriften אליזור gedruckt und übersetzt, während es (nach S. 65. 96. 99. 100, wo derselbe Name begegnet) ohne allen Zweifel אלעזר heissen muss, wie übrigens der Herausgeber auf S. 249, ohne den Fehler zu berichtigen, selbst bezeugt. S. 108, Zl. 2 v. u. und S. 111, Zl. 8. v. o. musste, selbst wenn in der Vorlage וקינמא stehen sollte, das einzig richtige וקינמא in den Text gesetzt werden, das auch anderweitig[4]) in den Urkunden in richtiger Orthographie gefunden wird. S. 158 muss der Name am Ende der dritten Zeile unter allen Umständen שמעון (und nicht שמשן) lauten, wie Brisch (S. 22), in der Vorlage gelesen hat, und wie der Herausgeber selber hätte erkennen müssen, wenn er nur den im Tenor der Urkunde (Zl. 7) wiederkehrenden Ausdruck שמעון דנן, d. h. „dieser, der erwähnte Simeon“ richtig zu deuten im Stande gewesen wäre. Das führt uns zu seinen zahlreichen und oft unglaublichen Uebersetzungssünden.

Es hiesse der Geduld des Lesers zu viel zumuthen, wenn ich sie alle berichtigen wollte. Ich verzichte darum auf Vollständigkeit und führe in bunter Reihe nur dasjenige vor, was mir der Zufall bei nochmaligem Durchblättern des Buches in die Hand führt. Es ist zum Erstaunen, wie der Herausgeber mitunter die einfachsten und landläufigsten Vocabeln nicht erkannt hat. Das schon erwähnte דנן, eine allbekannte Nebenform des chald. pron. demonstr. masc., übersetzt er fünf Mal[5]) regelmässig „von hier“. In seiner rabbinischen Praxis wird er jetzt bei jeder einzelnen Dotations-Urkunde (כתובה), die er zu verlesen hat, sich gerade ebenso viel Mal davon überzeugen können, dass das ominöse Wörtlein, „dieser,

1) Einl. S. XXII.

2) S. 32 (bis) 33. 39. 41. 43. 44. 46 (bis) 48. 50. In der Urkunde [150. 151] hat übrigens S. 46 (Zl. 3 von oben) Brisch (S. 5) im Original העלוב gelesen.

3) S. 18 (bis) 26. 29 (bis) 30 (bis) 52. 53. 55. 56. 58. 60. 63 (bis) 65. 67 (bis) 68. 70. 71. 74. 78. 79. 81.

4) Man vgl. z. B. S. 15. 17. 24.

5) S. 95. 147. 148. 158. 161.

der erwähnte" und nichts anderes bedeutet. S. **31** sind die Worte בתרים חמודה unübersetzt gelassen. S. **41** übersetzt er lächerlicher Weise במעמד דגרים הנקראים אמסילדא מקדש לוריגנש „in der Strasse der Christen, die Amtleute von St. Laurenz genannt werden, während es bekanntlich: „in Gegenwart" heissen muss. Er hätte nur an die sehr bekannte Verhandlung der babyl. Gemara (Baba bathra 144a), die unter der Bezeichnung מעמד שלשתן citiert zu werden pflegt, zu denken brauchen, um des rechten Weges nicht zu verfehlen. S. **49** hat er die Stelle מצר מזרחי רשות דרבים, מצר מערבי החצר שהיה לר' משה ... ומצר דרומי כמו כן מצר צפוני ... הבית של ר' אליקים ... völlig missverstanden, wenn er übersetzt: „Die Ostgrenze ist die Strasse, die Westgrenze der Hof, der dem R. Mose gehört [hat] und zugleich die Südgrenze ist, die Nordgrenze das Haus des R. Eliakim pp." Es war vielmehr zu übersetzen: „Die Ostgrenze ist die Strasse, die Westgrenze der ehemals dem R. Mose .... gehörige Hof, die Süd- und zugleich Nordgrenze das Haus u. s. w." In derselben Urkunde (S. **50**) müssen die Worte: ואם ירצה ר'מנחם יתנם לקלונימום בנו בחייו ...'" durchaus: „und wenn R. Menachem will, kann er es schon bei seinen (nicht: „bei dessen") Lebzeiten seinem Sohne Kolonymos schenken" übersetzt werden. Denn einen Verstorbenen kann man selbstverständlich nichts schenken. R. Menachem aber behält sich nur vor, seinen Sohn nach seinem Belieben entweder erst durch Erbgang oder schon durch Schenkung bei Lebzeiten in den Besitz des Grundstücks, von dem die Rede ist, zu setzen. S. **56** fehlt die Uebersetzung des Wortes אחריהם. S. **63** übersetzt Stern unverständlich: ותחה הבית שלהם כולה מלבד החלק השביעי שבו „Jetzt gehört ihnen das Haus gänzlich mit Ausnahme des darin befindlichen Siebentels." Er hätte vielmehr schreiben müssen; „Und jetzt gehört ihnen das ganze Haus ausser einem Siebentel davon." Ebenso unrichtig ist die Uebersetzung der Stelle (S. **70**) שר'מנחם ... מכר הבית שלו והחצר שלאחריו ארוך כפלים מרוחב הבית ועוד מרוחב הבית: „R. Menachem . . . haben ihr Haus und ihren Hof, der hinter diesem gelegen [und] doppelt so lang als das Haus breit und ebenso breit wie das Haus ist." Es war einfach zu setzen: . . . „haben ihr Haus und den dahinter befindlichen Hof, der mehr als noch einmal so lang als das Haus breit ist. . . ." S. **72** ist in der Uebersetzung der im Zusammenhang ganz unentbehrliche Artikel, der richtig im Orignial steht (של ארבעה באחים היורשים) steht, unbeachtet geblieben. Die Worte והוא היה יורש הששי (S. **74**) bedeuten bekanntlich nicht: „Dieser hat ein Sechstel geerbt", sondern: „und er war der sechste Erbe." Ferner ist es grundfalsch, die Worte שאותה החורבה שהבית שהיה בנוי מלפנים עליה היה נקרא צומא שייפא (S. **82**) zu übersetzen: „der wüsste Platz, auf welchem vorn das Haus, „zum Schaf" genannt, gebaut ist." מלפנים ist vielmehr offenbar temporal zu nehmen, und es muss übersetzt worden: „derjenige wüste Platz, auf welchem vormals das Haus, das damals „zum Schaf" genannt wurde, gestanden hat[1])." שוב קנו (S. **89**) heisst nicht: „Sie kauften nun," sondern: „ferner (ein ander Mal) kauften sie". Falsch gelesen und übersetzt ist sogleich wieder auf der folgenden Seite (**90**) die Stelle „... ואשתו ... חלקו את הבית שהגדיב ר' יהודה ... ונתנודו" Aus dem waw copul. zu Beginn und dem suff. der 3. sing. m. am Ende des Wortes ונתנודו ergiebt sich, dass חלקו als 3. plur. praet. zu lesen ist. Das kümmert natürlich unseren Herausgeber nichts. Er liest

---

1) Dass am Ende derselben Urkunde die Worte במכתב שלהם „in ihr Buch" bedeuteten, halte ich ebenfalls für ein Missverständniss. Ich möchte glauben, dass eher an die lateinische Schrift der Amtleute von St. Laurenz zu denken wäre. (Vgl. oben S. 51 im Text.)

schlankweg חָלַק, nimmt את הבית als Apposition dazu und wirft mit beneidenswerther Gewandtheit den in der Urkunde dargestellten Thatbestand wild durcheinander. S. **93** war „nebst allen Fenstern und Thüren, die sich in allen Wänden (בְּכל דכתלים) befinden", und nicht: „mit allen Thüren, Fenstern, Wänden" zu übersetzen. Die am Ende derselben Urkunde vorkommenden Worte שמרות של ישראל sind nicht sowohl „israelitische Kaufverträge", die es bis auf den heutigen Tag wohl nirgends gegeben hat, als vielmehr „nach jüdischem Recht ausgestellte Urkunden." מכירת עלמין (S. **101**) ist ein ewiger (und nicht ein „fester") Verkauf. Fast möchte ich fürchten, dass dem Herausgeber des Malheur passirt ist, עלם mit אלם zu verwechseln. Zur Datirung der Urkunde auf S. **108** hat Herr Stern zwar richtig angemerkt, dass der 8. Nissan ein Sabbath war. Nur hätte er nicht vergessen sollen, die auf der flachen Hand liegende Emendation ה für ח vorzuschlagen. Mittwoch, 5. Nissan, entspricht aber 1305 dem 31. März, und der 31. März fällt bekanntlich immer in die Octave von Mariä Verkündigung, was zur Datirung der lateinischen Urkunde auf das genaueste stimmt. S. **118** war statt: „Niemand kann ihm wehren" zu setzen: „Niemand, Mann oder Weib, kann ihm wehren." Im Text steht ואיש ואשה לא ימחו בידו. S. **124** bedeuten die Worte מכחה ומכחו einfach: „auf Grund ihres und seines Rechtes", und nicht weitschweifig, wie der Herausgeber hat: „aus eigener Machtvollkommenheit und in seinem Auftrage." Auch sind die Worte מתוהי ועם unübersetzt geblieben. מכת מדינה (S. **128**) ist einfach eine „Landplage"." Dass man im Jahre 1312 in Köln unter נכד (S. **134**) einen Neffen, und nicht einen Enkel verstanden habe, scheint mir vorläufig noch zweifelhaft zu sein und bedürfte eines stichhaltigen Beweises. Wenn auf S. **141** der Herausgeber schon die Hinzufügung von „einerseits — andererseits" für nötig befunden hat, so hätte er wenigstens das „einerseits" hinter „ha - Levi" einschalten müssen, um dem Sinn des Textes gerecht zu werden. ברומית של קרקע (S. **147**) heisst nicht: „südlich des Grundstückes", sondern vielmehr: „auf dem südlichen Theil des Grundstückes (selber)". S. **149** sind die Worte: מלבר שממעט בדם קצת חלק שביעית völlig missverstanden. Es war zu übersetzen: „mit Ausnahme eines davon abgehenden Theiles des Siebentels von dem ganzen Grundstücke" u. s. w. Die Ersetzung des schwierigen מעגים (S. **169**) durch עשויין kann zwar sachlich richtig sein, paläographisch aber ist sie in keiner Weise motiviert.

Ganz besonders ungelenk und noch dazu inconsequent ist die Art und Weise, wie der Herausgeber die festgeprägten technischen Ausdrücke des jüdischen Rechts wiedergiebt. מכירה חלוטה וקיימא nennt er einen „völlig übergebenen und gültigen"[1] Verkauf. Er hätte ihn besser als einen „unwiderruflichen und rechtsbeständigen" bezeichnet. מכירה נמורה[2]), einmal aber auch מכירה חתוכה[3]) ist bei ihm „ein vollständiger" (im letzten Falle besser: „ein abgeschlossener"), מכירה שרירא[4]) ein „sicherer" (besser: „ein gültiger") Verkauf. Von Personen, die von einem Object מסולק[5]) oder נסחלק[6]) genannt werden, sagt er — was sklavisch wörtlich freilich richtig ist — dass sie von dem Gegenstande „getrennt" seien, während er hätte sagen müssen, dass sie

1) S. 15. 24. 26. 36. 67. 71. 106. 108. 111. 118.
2) S. 24. 26. 36. 62. 67. 71. 106. 111. 113.
3) S. 17.
4) Vergl. die Citate in Anm. 1. u. 2.
5) S. 43. 77. 87. 112.
6) S. 89.

„jedes Anspruchs darauf ledig oder enthoben seien „oder sich jedes Anspruches darauf begeben haben". Ebenso unklar, ungeschickt und widerspruchsvoll sind die sehr gewöhnlichen Wendungen: נבתה בכתובתה oder הגבה ב"ד בכתובתה[1]), ערעור, תרעומת, טענה, פקפוק[2]), פטיר ועטיר, die mit dem vieldeutigen Begriff חזקה[3]) zusammenhängenden Ausdrücke u. dergl. wiedergegeben. Die gleiche vollendete Willkür tritt bei der Transscription der in den hebräischen Urkunden vorkommenden Eigennamen zu Tage. Von der historischen Commission, die nicht müde wird, immer und immer wieder zu erklären und erklären zu lassen[4]), dass sie in peinlicher Objectivität und ohne irgend welche Parteilichkeit einzig und allein der Wissenschaft dienen wolle, hätte man füglich erwarten sollen, dass sie, entsprechend dem rein wissenschaftlichen Zweck der vorliegenden Publicationen für die Umschreibung der Namen in die üblichen Schriftzeichen ein wissenschaftliches Transscriptionssystem, etwa das von der D. M. G. vorgeschlagene und ziemlich weit verbreitete, werde zur Anwendung bringen lassen. Nichtsdestoweniger hat sie aus Gründen, über die sie sich nicht geäussert hat, für gut befunden, die von Luther, dessen grosse Verdienste um die hl. Schrift bekanntlich auf einem ganz anderen Gebiete als auf dem der hebräischen Sprachkunde liegen, beliebte Transscription als für ihre Arbeiten massgebend anzuerkennen. Nachdem aber nun einmal diese Regel als Richtschnur aufgestellt war, hätte sich der Herausgeber streng daran halten und überall Aaron[5]) (und nicht Ahron), Asser[6]) (und nicht Ascher), Athniel[7]), so gräulich falsch es ist (und nicht Otniel), Bath-Seba[8]) (und nicht Bathseba), Eleasar oder Eleazar[9]) (und nicht Elasar), Jehiel[10]) (und nicht Jechiel), Jekuthiel[11]) (und nicht Jekutiel), Menahem[12]) (und nicht Menachem), Mesullam[13]) (und nicht Meschullam), Rehabja[14]) (und nicht Rechabia), Ruben[15]) (und nicht Reuben), Sealthiel[16]) (und nicht Schealtiel), Siphra[17]) (und nicht Schifra) und endlich Zippora[18]) (und nicht Zipora) schreiben müssen.

Dr. M. Brann.

(Fortsetzung folgt.)

---

1) S. 23. 55. 58. 61. 88.

2) S. 26 ist טענה „Einspruch". S. 46. 103 ist פקפוק mit „Einspruch" übersetzt. S. 64 heisst zur Abwechselung einmal ערעור, das sonst (S. 26. 32. 82. 88. 103. 106. 136) mit „Widerrede" übersetzt ist, ebenfalls „Einspruch", wie das Verbum, von dem es herkommt, stets (S. 36. 37. 38) durch „Einspruch erheben" wiedergegeben ist.

3) S. 48. 49. 95. 97. 124. 167.

4) Ztschr. für Gesch. d, Juden in Deutschland I, 290. II, 206. IV, 102. V, 298. 408. Mittheilungen vom D. J. G. B. No. 21, S, 15 ff. No. 33, S. 17.

5) S. 103. 108. 114. 131. 142. 143.

6) S. 33. 53. 63. 85. 87. 88. 89. 97. 116. 134. 166. 246 f.

7) S. 28. 30.

8) S. 25.

9) S. 32. 36. 39. 46. 59. 60. 62. 65. 92. 95. 96. 99. 100. 133. 138. 149. 150. 180.

10) S. 12. 13. 18. 29. 30. 39. 41. 43. 46 (bis) 48. 50. 53. 55. 56. 57. 73. 74. 78. 79. 80. 81 82. u. öfter.

11) S. 45. 52. 57. 80. 83. 93. 95. 100. 105. 139. 143 u. öfter.

12) S. 49. 78. 83 (bis) 104. 158. 162 u. öfter.

13) S. 107. 119. 127.

14) S. 110. 111. 137. 138. 159.

15) S. 18. steht im Text richtig Ruben, S. 213a u. 247 aber Reuben.

16) S. 78. 83. 112. 113. 149. 162.

17) S. 23.

18) S. 16.

Das Sikarikon-Gesetz.

Von

Dr. **F. Rosenthal.**

(Fortsetzung).

2. Was bedeutet Sikarikon?

Das Wort stammt aus dem Lateinischen, von sicarius, welches Dolchmann, Meuchelmörder und Bandit bedeutet. Ein unter Sulla erlassenes Gesetz über die Mörder heisst lex Cornelia de sicariis [1]). Das Wort ist den Juden in Palästina von den Römern übermittelt und besonders bekannt geworden durch die bekannte zelotische Partei beim Aufstande gegen die Römer vor der Zerstörung Jerusalems, welche von den Römern und Römlingen als Sikarier bezeichnet wurden. An allen Stellen welche historische Vorgänge dieser Zeit reflectiren, erscheint auch das Wort noch in der richtigen Form: סיקר, mit dem aram. Artikel סיקרא und Pl. סיקרין. So wird der bekannte Sikarier-Häuptling, der Schwestersohn des R. Jochanan b. Sakkai Gittin 56a אבא סיקרא und in Midrasch Kohelet VII, 11. [2]) ראש סיקרין genannt. Ebenso heisst es in der Relation der Mischna Machschirin I, 6: מעשה באנשי ירושלים שטמנו דבילתן במים מפני הסיקרין. Im späteren Sprachgebrauch hat aber das Wort in dem Munde des mehr an griechische als an lateinische Formen gewöhnten Volkes eine etwas gräcisirte, aber nicht ganz correcte Umbildung so erfahren, dass aus סיקר das Wort סיקריקון und aus סיקרין das Wort סיקריקין entstanden ist [3]). In der auch in spätern Berichten consequenten und ausschliesslichen Beibehaltung des ursprünglichen Wortes für die alte Zeit vor der Zerstörung Jerusalems im Gegensatze zu dem für spätere Zeiten gleich consequenten Gebrauch der zweiten und veränderten Form — glaube ich daher einen sichern Beweis zu sehen, dass man sich bei dem verschiedenen Gebrauch beider Formen stets des Unterschieds bewusst gewesen zwischen den früheren patriotischen, wenn auch nicht immer mit lauteren Mitteln gegen die

[1]) Pauly, Real. Encycl., s. v. sicarius.

[2]) Im Texte verschrieben סירקין.

[3]) Auf die constante Verschiedenheit der beiden Formen an verschiedenen Stellen macht auch Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes, 2. Aufl., I. 481. Anmerk. 31 aufmerksam, die er als merkwürdig bezeichnet.

Römer und Römerfreunde kämpfenden Sikariern und zwischen den spätern nur gemein räuberischen Sikarikern. Erstere waren die סיקרין, Letztere die סיקריקין. Auch unter dem Sikariker versteht man den Mann mit der sica, den Dolchmann, aber nicht den Mörder aus zelotischem Parteihass, sondern einen solchen, der mit dem Meuchelmorde zum Zwecke einer gemeinen Erpressung droht und bei einem Widerstande vor einem Morde auch nicht zurückschreckt. Grätz hat die Sikarier und die Sikariker für identisch gehalten. Das ist ein Irrthum.

Eine genaue Definition des Wortes erhalten wir bei einer Vergleichung desselben mit der Gesellschaft, in der es erscheint. Im Traktat Bikkurim[1]) wird der Sikariker neben dem Pächter und dem Räuber (גולן) genannt. Diese bringen die Erstlinge des gewonnenen Ertrags nicht dar, weil das Feld nicht ihr Eigenthum ist. In der Tosefta Terumot[2]) wird der Sikariker sogar denen gegenübergestellt, welche das Eigenthum eines Andern durch Zwang, durch Diebstahl oder Raub an sich gebracht haben (הגנב האנס והגולן). Bei diesen wird ein Unterschied gemacht, ob sie von dem Eigenthümer gejagt oder verfolgt werden; bei dem Sikariker wird ein solcher Unterschied nicht gemacht, weil der Eigenthümer auch durch persönliche Verfolgung und Verjagung des Sikarikers allein seinen Besitz noch nicht wiedergewinnen kann. Und warum? Weil der Sikariker der Form nach auch rechtlicher Besitzer des erpressten Gutes ist. Er wird auch deshalb in der Tosefta sogar בעל הבית genannt, um damit den Unterschied des Sikarikers von den drei andern angeführten diebischen Gesellen zu begründen[3]). Für diese eigenthümliche und separate Stellung des Sikarikers unter den andern ihm unzweifelhaft verwandten andern Diebesgenossen gibt uns der Traktat Baba batra 47a einen sichern Aufschluss, indem das Sikarikon-Gesetz dort mit dem Gesetz über Verkauf und Schenkung aus Zwang wegen Bedrohung des Lebens

---

[1]) Bikkurim I, 2. האריסין והחכורות והסיקריקין אין מביאין מאותו הטעם. Vergl. auch ds. II, 3.

[2]) Tosefta ed. Zuckerm. Terumot I, 6. הגנב והאנס והגולן תרומתן תרומה ומעשרות והקדישן הקדש אם היו בעלים מרדפין אחריהן אין תרומתן תרומה ואין מעשרותיהן מעשרות ואין הקדישן הקדש בעלי בתין סיקריקון (l. סיקריקין) תרומתן תרומה ומעשרותן מעשר . . .

[3]) Grätzens Emendationen Jahresber. p. 16 Note 1. בעלי בתים הקונין מסיקריקין ist nach talmudischem Sprachgebrauch eine Unmöglichkeit. Da wird der בעה"ב nie ein Käufer und der Käufer nie בעה"ב genannt. Da müsste es הלוקחין מסיקר' heissen. Gegen Elia Wilna's Emendation בעלי סיקריקין wäre nichts weiter einzuwenden, als dass sie vielleicht unnöthig ist.

(תליודו חבין) in Verbindung gebracht wird[1]). Ein Sikariker ist also nicht ein solcher (wie etwa אנס וגולן), der durch Zwang und Todesandrohung den Eigenthümer aus seinem Besitz drängt oder ihm den Besitz entreisst, sondern ein solcher, der den Eigenthümer durch Gewalt zwingt, dass er ihm seinen Besitz in rechtlicher Form als Kauf oder Schenkung übertrage. Der Sikariker wird also auf diese Weise nicht nur faktischer Besitzer, sondern er ist auch in der Lage seinen Besitztitel als einen im Wege des Rechts erworbenen nachzuweisen. Der Form nach erscheint vielmehr das Geschäft als ein rechtsgiltiges; was das Geschäft ungiltig macht, ist der Zwang und das Fehlen eines freien Willens seitens des bedrohten frühern Eigenthümers. Diesen Nachweis aber mit Erfolg zu führen, dürfte einem Juden in der Zeit des Druckes vor einer römischen Behörde und einem Römer gegenüber kaum möglich gewesen sein. Es kommt noch hinzu, dass das römische Recht ein erzwungenes Rechtsgeschäft und die dabei durch Furcht und Drohung hervorgerufene Willenserklärung an sich als giltig erklärt[2]). Das römische Recht erkennt sogar zunächst das Recht des faktischen Besitzers von Immobilien selbst bei einer gewaltsamen Vertreibung des Besitzers (dejectio) als giltig an[3]) und gewährt dem Gezwungenen nur das Recht der Klage auf Schadenersatz oder Zurückgabe seines Gutes, die exceptio oder actio quod metus causa[4]). In späterer Zeit kam noch eine Form der Klage wegen Wiedereinsetzung (in integrum restitutio) dem Gezwungenen zu Gute[5]). Zu alledem gehörte aber, dass der Gezwungene nicht allein den Nachweis des Zwanges, sondern auch der begründeten Furcht führe[6]). Wenn damit dem civis romanus wohl genügende Mittel geboten waren, um sein verletztes Recht wiederherzustellen, so war der Weg des Processes für das Glied eines in Rom als Feind betrachteten Volkes, zumal wenn dieses fern von Rom wohnte, jedenfalls kein solcher, um Vertrauen auf Erfolg zu wecken. Wen hier das Unglück in der Gestalt eines römischen oder romfreundlichen

---

[1]) S. Derenbourg, Essai sur l'hist. etc. p. 475 ff; der ja in Betreff der Sikariker manches Richtige gefunden, aber ihr Wesen doch nicht erkannte, offenbar weil er dem bab. Talmud zu wenig Beachtung widmete

[2]) coactus voluit. S. Arndts Lehrb. der Pandekten, 7. Aufl. § 61. Wächter, Pandekten, 1880, I, 348 § 71. Windscheid, Lehrb. d. Pandektenrechts, 6. Aufl., I § 80 u. § 156.

[3]) Holzendorf, Rechtslexicon, Artikel Besitz.

[4]) S. die angeführten Stellen und Windscheid ds. II 462.

[5]) Arndts, ds. § 121. Wächter, ds. § 114 III. Windscheid, ds. I § 118.

[6]) S. l. c. und bes. Windscheid, I, § 80 Anmerk.

Sikarikers ereilte, und wer, um sein Leben zu retten, gezwungen war, einem solchen sein Gut als Kauf oder Schenkung zu überlassen, der musste in unruhiger Zeit darauf verzichten, das Gut oder einen Ersatz auf dem Wege des Processes durch den römischen Prätor oder Procurator zu erlangen. Dem blieb nur eine einzige Hoffnung auf Wiedererlangung seines Besitzes, und zwar nur für den Fall, dass sein Besitz aus der Hand des Sikarikers durch Kauf in die Hand eines Juden übergehe. Ueber diesen hatte das jüdische Gericht alsdann Macht, um ihn zur Rückgabe des Gutes an den ursprünglichen legitimen Eigenthümer zu zwingen. Denn hierin bestand zwischen der römischen und altjüdischen Rechtsanschauung ein principieller Unterschied. Während nach römischem Rechte unter Umständen der Verlust des Besitzes auch gegen den Willen des Eigenthümers eintreten kann[1]), ist das persönliche Recht an einer Sache nach jüdischem Rechte ohne den Willen des Besitzers unverlierbar, es sei denn dem Gläubiger gegenüber, wo mit der Annahme des Darlehens und der damit verbundenen Pflicht in gewissem Sinne gleichzeitig eine Entäusserung des Willens eintritt, oder sonst durch das Gericht auf dem Wege der Execution[2]). Es ist ja möglich, dass irgend eine jüdische Be-

---

[1]) S. Windscheid ds. § 156.

[2]) Wohl ist die zwar bestrittene, aber doch angenommene Ansicht eines nachmischnischen Lehrers אגב אונסיה נמי ומקנה ein Anklang an den Grundsatz des römischen Rechts: „quamvis si liberum esset noluissem, tamen coactus volui" (l. c.); doch gilt hier dieser Satz nur unter gewissen Einschränkungen, wozu zunächst die Bedingung gehört, dass der Verkäufer wirklich einen Preis für sein zwangsweise abgetretenes Object erhalte. S. Choschen-Mischpat Cap. 205. Bei einer zwangsweisen Schenkung hat dieser Satz keine Geltung. S. ds. C. 242. Bei einer erpressten Uebertragung wegen einer Schuld des Besitzers findet aus diesem Grunde das Sikarikon-Gesetz auch keine Anwendung. An die römische Rechtsanschauung erinnert auch die von Rabba (Babakamma 66a) vertretene Ansicht, die dass Aufgabe der Hoffnung auf Wiedererlangung des entwendeten Eigenthums zugleich die Aufgabe des Eigenthumsrechts bedeute. (יאוש קונה). Wie wenig aber diese Auffassung selbst Rabba in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Rechtsanschauung der Juden zu sein schien, beweist sein Zweifel, ob der von ihm aufgestellte Grundsatz als biblisch oder bloss als rabbinisch anzusehen wäre. Thatsächlich hat auch die Meinung Rabbas allgemeinen Widerspruch und daher keine Aufnahme in die Halacha gefunden. S. Maim. h. Gesela V, 1. Nur bei einem Uebergang des mobilen Gutes in die Hände eines Käufers kann für diesen die Aufgabe der Hoffnung von Seiten des ursprünglichen Besitzers ein legitimes Besitzrecht schaffen (יאוש ושנוי רשות קונה). Maim. ds. II, 3 ff. Bei Immobilien ist aber auch dies ohne Wirkung. Bei Immobilien kann ein Besitzrecht ohne den Willen des rechtlichen Eigenthümers überhaupt

hörde aus besondern Gründen sich veranlasst sah, das Sikarikon-Gesetz — d. i. die Ungiltigkeit einer durch Zwang erpressten Uebertragung eines Grundstückes in der Form eines Kaufgeschäfts oder einer Schenkung und damit auch die Ungiltigkeit des Uebergangs dieses Gutes in zweite Hand — zu publiciren; aber die Quellen nöthigen uns nicht zu einer solchen Annahme. Jedenfalls ist der juristische Gedanke dieses Gesetzes ein alter, welcher auf der von der römischen abweichenden jüdischen Anschauung beruht, dass die Erpressung einer rechtsgeschäftlichen Form durch Zwang nach der einen oder andern Seite hin kein giltiges Rechtsgeschäft begründen könne. Wegen seiner Anwendung gegen die Sikariker hat es aber später den Namen Sikarikon-Gesetz erhalten [3]).

Wohl standen dem also Vergewaltigten in der Theorie auch Mittel des römischen Rechts zur Seite, um mindestens Ersatz zu beanspruchen. Aber in Zeiten, in denen solche Fälle, wie es ja den Anschein hat, häufig vorkamen, fehlte es offenbar bei den römischen Beamten an Geneigtheit, den Juden den nöthigen Schutz angedeihen zu lassen, war auch offenbar die Anzeige und die Erhebung der Klage für den Eigenthümer mit Gefahren verbunden. Nur gegen den jüdischen Käufer aus der Hand des Sikarikers konnte er ohne Gefahr und mit Aussicht auf Erfolg sein Recht geltend machen. Und hier wurde es auch anerkannt.

3. Eine Ausnahme in Betreff Judäa's und eine allgemeine Einschränkung des Sikarikon-Gesetzes.

Das, was R. Juda als Sikarikon-Gesetz (דין סיקריקון) bezeichnet, ist also kein Gesetz, welches aus Anlass eines Nothstandes zu einer bestimmten Zeit, wie Graetz meint, entstanden wäre, sondern ein altes Recht, welches später wegen seiner häufigen Anwendung in der Zeit der Sikariker als Sikarikon-Gesetz bezeichnet wurde. Nur der Name ist neu, aber die Sache ist alt. Es bedeutet nur das gegen

---

nie aufhören, vgl. Baba-kamma 116b, Maim. ds. VIII, 14., Choschen-Mischpat 371. Auf diesem Rechtsunterschied zwischen Mobilien und Immobilien beruht jedenfalls auch die nach dem Sikarikon-Gesetz getroffene Scheidung von קרקע und מטלטלין. (S. den oben angeführten Text der Tosefta).

[3]) Die Bezeichnung: „Sikarikon-Gesetz (דין סיקריקון)" ist eigentlich unrichtig und auch nicht ursprünglich. Der Urheber derselben ist R. Juda (Gittin 55b) zur Erklärung der Mischna. Die alte Form ist in der Tosefta: משום סיקריקון.

und ohne seinen Willen unentziehbare Recht des Eigenthümers an seinem immobilen Besitz[1]), auf Grund dessen derselbe stets berechtigt bleibt, das ihm gewaltsam erpresste Gut zurückzufordern, auch wenn dasselbe von dem Erpresser durch Kauf oder Schenkung bereits in die Hände Anderer übergegangen ist. Besondere Umstände liessen aber zu einer Zeit die Anwendung dieses Gesetzes als dem jüdischen Gemeinwohl schädlich erkennen, weshalb man sich mit einer Aenderung desselben beschäftigte. So ist auch in der That das Gesetz von zwei nicht näher angegebenen „Gerichtshöfen" zweimal nacheinander verändert worden. Die erste Verordnung statuirte eine vorübergehende Ausnahme in Betreff der sikarikischen Güter für Judäa, während eine zweite nicht lange nach dieser erfolgte Verordnung eine Modification und Einschränkung des alten Revindicationsrechtes im Allgemeinen bezweckte.

Die Ausnahme der ersten Verordnung galt nur den etwaigen Nachkommen oder Erben derer, welche in einem vorhergegangenen Kriege oder vor demselben getödtet worden sind. Diesen wurde das Recht der Revindication auf die Güter entzogen, welche ihrem Erblasser früher durch Sikariker gewaltsam erpresst wurden. Als Grund dieser Verordnung wird in der Tosefta angegeben die Rücksicht auf eine Wiederbesetzung des Landes (מפני יישוב המדינה), was im Jeruschalmi noch weiter dahin ausgeführt wird, weil bei der Bedenklichkeit der Käufer das Land sonst im Besitz der Sikariker verblieben wäre (נמנעו מליקח והיתה הארץ חלוטה ביד סיקריקין). Diese Verordnung ist also kurz nach Beendigung eines Krieges erlassen worden, in welchem die Zahl der getödteten Juden sehr gross war, und wo man im Interesse der Wiederbesetzung des Landes mit jüdischen Ansiedlern dem Erwerb von Landgütern die möglichste Erleichterung gewähren wollte. Aber schon vor dem Kriege scheinen von Seiten des Feindes mehrfache gewaltsame Erpressungen von Gütern stattgefunden zu haben, wie dieses ja auch im Jeruschalmi ausdrücklich angegeben wird (והיו הולכין ומשעבדין בהן וגוטלין שדותיהן). Vielleicht war dieser feindselige Eingriff in den Besitz der jüdischen Einwohner mit ein Grund des Aufstandes, bei welchem so viele getödtet wurden. Bei einer Aufrechterhaltung des Rechts der Revindication und der in Folge dessen ent-

[1]) Der bekannte Grundsatz קרקע אינה נגולת, Maim. h. Gesela VIII, 14, vergl. die entsprechenden Quellen.

stehenden Bedenklichkeit der Käufer wäre deshalb das Land von jüdischen Einwohnern verödet worden. Aus diesen Gründen sahen sich die maassgebenden Autoritäten veranlasst, die Aufhebung dieses Rechts für die von den im Kriege Getödteten herstammenden Güter anzuordnen, und zwar sollte diese Suspension der Revindication auch für diejenigen Güter gelten, welche von solchen stammten, die schon vor dem Kriege getödtet wurden[1]). Diese Verordnung sollte nur eine Ausnahme für den gegebenen und vorübergehenden Fall sein, und zwar ohne das Recht der Revindication im Uebrigen anzutasten. So entstand die erste Mischna (זו משנה ראשונה).

Nicht allzulange nach diesem Ausnahmegesetz scheint man die Nothwendigkeit einer generellen Modification des alten Revindicationsrechts erkannt zu haben. Hatte das Ausnahmegesetz nicht den erwarteten Erfolg der „Wiederbesetzung des Landes" oder haben neue Gewaltthaten eine neue Veranlassung gegeben, genug, „der darauffolgende Gerichtshof" (בית דין שלאחריהם) oder „unsere Lehrer" (רבותינו) sahen sich zu einer neuen Verordnung und einer wesentlichen Veränderung des alten Rechts veranlasst, wonach mit dem Vorbehalt des Vorkaufsrechts für den ursprünglichen Besitzer die Rechtsgiltigkeit des Erwerbes von sikarikischen Gütern mit der Maassgabe bestimmt wurde, dass der Käufer den vierten Theil des Kaufpreises oder Grundstückes an den ursprünglichen Eigenthümer entrichte.[2])

Mag nun diese Verordnung ihren historischen Grund in den Verhältnissen Judäa's oder sonst gehabt haben, so steht doch das eine fest, dass dieselbe nicht wie die erstere bloss für Judäa erlassen wurde, dass sie vielmehr eine allgemeine Rechtsnorm für die Juden sein sollte. Das beweist schon die Thatsache, dass in der Tosefta und in der Mischna keine bestimmte Oertlichkeit als Geltungsbezirk für diese Verordnung angegeben wird; das geht aber mit Sicherheit aus bab. Gittin 58b hervor, wo von der Geltung dieser Verordnung auch für die Juden Babylons die Rede ist.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) בדרונין שנדרנו לפני מלחמה ובשעת מלחמה, was Jer. begründet שלא תרא הלכה למחצה.

[2]) רבותנו אמרו לוקח ואין נמצא נותן לבעלים רבית בקרקע ורבית במטות ויד הבעלים על העליונה אם יש בידן ליקח הן קודמין. Ueber die Berechnung dieses vierten Theiles s. die Controverse von Rab und Samuel Gittin 58b.

Beiträge zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde.

Von

Dr. **J. Perles** in München.

(Fortsetzung).

In der Mischna Demai c. 5 werden verschiedene Arten des Brodankaufes vom Bäcker selber, vom פלטר, vom מנפול und vom סיטון angeführt. Jeruschalmi erklärt ausdrücklich, dass der פלטר seine Waaren von verschiedenen Bäckern kauft: פלטר משתמש בכמה נחתומים, ebenso bemerkt auch Bertinoro, dass der פלטר eine grössere Quantität Brode von dem Bäcker kaufte, um sie auf dem Markte einzeln zu verkaufen. פלטר ist durch πωλητὴρ Verkäufer oder πρατήρ (vgl. Reckendorf in Zeitschr. der D. M. G. 42, 389 ff.) oder Factor (פטטיר fattore: Isaak b. Malkizedek von Siponte) erklärt worden. Es ist πλατιάριος, πλασσάριος, πλατζίαριος nach Duc., gl. gr., Commerciarius, qui placiam habet in foro ad vendendum merces suas, also ein Händler, der von den Bäckern das Brod kauft, um es auf dem Markte zu verkaufen. Darum wird es im Talmud Schekalim als Benachtheiligung des Armen hingestellt, wenn derselbe genöthigt ist, von dem Händler theurer als von dem Bäcker selber zu kaufen: ולא תאמין בחייך זה הלוקח פת מן הפלטר. Anders gestalten sich dann die Kaufsbedingungen bei dem Kaufmann, der das Recht eines Monopols (מנפול) gegen eine Leistung an den Staat erworben hatte und bei dem סיטון dem Getreidelieferanten en gros, dem staatlichen Proviantmeister, der den Privatgetreidehändlern בעלי בתים מוכרי תבואה, (Demai II, 4, Kelim XII, 1; Tosefta Kelim ב"מ, II) gegenüber gestellt wird. Die σιτῶναι waren auch Staatsbeamte, denen aus dem Staatsschatze oder aus freiwilligen Beiträgen zum Ankaufe von Getreidevorräthen Gelder τὰ σιτωνικά angewiesen wurden. In Babli Synhedrin 26a ist אגיסטון in אגיר סיטון, ferner in der damit zusammenhängenden, von den Commentatoren und Lexicographen missverstandenen Stelle jer. Synhedr. III, hal 5, und Schebuoth, hal I und II, ist האסטו in הסטון zu emendiren. Man vergleiche beide Stellen:

b. Synh.

משרבו האנסין ומאי ניהו ארנונא כדמכריז ר' ינאי פוקו חורשו בשביעית משום ארנונא — — — חוייה להדוא גברא דקא כריב אמר להן כהן וחריש אמרו לו יכול לומר אניסטון אני בתוכו וכו' הלב יודע אם לעקל וכו'.

jer. Synh. u. Schebuoth:

הלב יודע אם לעקל וכו' — בראשונה כשהיתה המלכות אונסת הורי ר' ינאי וכו' חד משמר (חד משומד) הוה איעבר בשמיטתא חמתין רמין קובצתה אמר להין האסטו שרא לכון מרדי שרא לכון רמין קובצתה

Der Commentar zum Jeruschalmi, Pne Mosche, hat die Stellen missverstanden und seine Erklärung ist ebenso gezwungen und unzutreffend wie die Levy's WB I, 446, der ein besonderes Wort האסטו anführt und dasselbe für ein Pronomen ὅστις hält: du da! — De Lara s. v. אסטי denkt an σῆτες heuer und Frankel, Monatsschrift 1866, 395—96, dem auch Kohut אסטי folgt, an iste mit dem He interrogativum. Der Sinn der Stelle ist: R. Jannai gestattete, dem Schemittagebote zum Trotze das Feld zu pflügen, als die Regierung die annona einforderte und von Staatswegen die Bebauung der Felder anordnete, um einerseits die Steuern eintreiben und andererseits das erforderliche Getreide für die vom σιτώνης verwalteten Staatsmagazine beschaffen zu können. Der das Feld pflügende Priester entschuldigte sich nach Babli: „ich pflüge nicht für mich, sondern ich bin blos der Tagelöhner des σιτώνης" und nach dem Jeruschalmi rief die römische Wache (oder der Apostat) den pflügenden Israeliten höhnisch zu: „Der σιτώνης hat euch gestattet, (was euch das Gesetz verbietet) zu pflügen und Garben zu schichten!" —

קולר kommt in zwei Bedeutungen vor, die bisher nicht auseinander gehalten wurden, einmal das öfter erwähnte קולר collare Halsband, dann קולר oder קולאר als berittene Reisegesellschaft, Carawane, (neusyr. כרון pers. בארבאן, כארואן), so Tosefta Jebamoth XIV, 7: של בני (Var. בקולר) מעשה בקולאר אדם שהלכו לאנטוכיא, daraus b. Jebam. 122a, wo Raschi קולר durch חבורה Verbindung, Gesellschaft erklärt. Auch zu Kidd. 72b unter: צוורני קולרין קולרין bemerkt Raschi richtig: קולרין הוא לשון מעשה בקולר של בני אדם בסוף יבמות. Levy, targ. WB, übersetzt קולר: Verbindung, Gesellschaft, (eig. die mit einem Halseisen gebunden sind)! Es ist aber = καβαλλάριος, caballarius Reiter; καβαλλάριοι milites, davon Cavalcade. קולר ist aus קבלר erweicht, wie deutsch Gaul aus caballus. Ein anderer Ausdruck für Caravane סנודיא συνοδία kommt Tanchuma, ed. Buber, Bamidbar daselbst, Note 175, und bei syrischen Schriftstellern

vor, eine weitere Unterstützung der interressanten Ausführungen bei Grätz „Das Königreich Mesene und seine jüdische Bevölkerung“ 18—19 (vgl. auch Mommsen röm. Gesch. 5 2, 428) —

Ueber מלוזמא, das schon von Aruch richtig durch מטבע erläutert und bei Zuckermann, talmudische Münzen und Gewichte, 34 Anm. 213, richtig durch μέλισμα, Gepräge der Münze, erklärt wird, schreiben Levy und Kohut noch immer Unzutreffendes. Levy hat sich durch seine falsche Erklärung von μόλος Hafen das Verständniss der Talmudstellen Berach. 53b vollständig getrübt. Kohut denkt an μιλιαρίσιον kleine Münze oder gar μιλιασμός Meilenzeiger, während einfach von blos bei hellem Tageslichte erkennbaren Unterschieden zwischen dem Gepräge der Münzen von Tiberias und von Sepphoris die Rede ist. μελιστής heisst im späteren Griechisch der Münzmeister ἀργυρικόπος, qui argentum vel monetam incidit, μελίζει, κόπτει (Ducange gl. gr. s. v.). Auch in der von Payne Smith thes. s. v. מיליזא aus Bar Hebraeus angeführten Stelle: קמטא דדהבא ודמאמא ומיליזא ודינרא רומיא, wo Payne Smith species fortasse fuerit nummorum bemerkt, ist an eine Verstümmlung aus מיליזמא μέλισμα zu denken.

גורסינא oder גירסינא kommt ein einziges Mal babli Jebamoth 117a vor, von Raschi durch יגיע Erwerb, von Aruch durch ממון Geld erklärt. Kohut leitet es von gersoma, einem spät angelsächsischen Wort ab. Wir haben hier wahrscheinlich an ein persisches Wort, etwa gâwâreh, Herde zu denken, wie ja auch גיתא, syr. ܓܝܬ Herde, Besitz, vgl. Targ. zu I Chron. 28,1 כל רכוש ומקנה, Targ. כל קגינא וגיתא mit zend gao, pers. gâo zusammenhängt (Lagarde Semitica 59 u. מקנה Herde und Besitz, כסף und כבש, pecunia.)

אחמרא bedeutet nicht, wie Levy schreibt: „das Vorhaben, Verlangen“, und ist in Ab. Sara 9a nicht mit ihm „die verlangte Jahreszahl“ zu übersetzen, sondern bedeutet: Zahl, Rechnung, von pers.: אמאר. R. Chananel erklärt das Wort richtig durch חשבון und ebenso Raschi מכום חשבון.

Haug, an old Pahlavi-Pazand glossary, p. 243: zôpa maman a debt, a loan wird als ein semitisches Wort bezeichnet. Haug versucht eine gezwungene Ableitung von עֲרֵבוֹן, es hängt einfach mit יזף, ein Darlehen nehmen, zusammen. — Huzv. neksayâ Vermögen bei West the book of the Mainyo-i-Khard, 171, ist rabb. נכסים.[1])

[1]) Anm. Noch andere in dem Glossar verzeichnete Vocabeln, deren Ursprung Haug nicht erkannt hat, sind aus dem Semitischen zu erklären: pag. 50 aerman männliches Glied ist = אבר; pag. 60 amûtia

Die יורדי מרכבה, die Mystiker der Gaonenzeit und ihr Einfluss auf die Liturgie.

Von
Dr. **Philipp Bloch** in Posen.

(Fortsetzung.)

Woher die יורדי מרכבה das Verfahren, einen ekstatischen Zustand hervorzurufen, gelernt haben mögen? Die inhaltliche Tendenz dieses Zustandes, das Schauen der „göttlichen Thronherrlichkeit," ist aus dem Schooss des Judenthums selbst hervorgegangen; was der Talmud an verschiedentlichen Stellen von der Merkabah[1]) berichtet, hat die Einbildungskraft gereizt, und man suchte nach Mitteln, den Drang nach solch höherer Erkenntniss zu befriedigen. Die Methode, in der man das Mittel dazu gefunden zu haben glaubte, erinnert unwillkürlich an das Vorbild indischer Asketen. Das Beiwerk wiederum lässt arabische Einflüsse erkennen; die sieben Hallen mit ihrer Ausschmückung und die Himmelfahrten scheinen dem islamitischen Gedankenkreis entlehnt zu sein. Vielleicht haben die „lauteren Brüder", deren Theorien auf die jüdischen Denker so nachhaltig einwirkten, auch die jüdischen Schwärmer angeregt! Das System jener arabischen Encyklopädisten läuft nämlich mit seiner Spitze in einen Mysticismus aus. Mit dem 50. Jahr — so lehren sie, — steigt die Engelkraft zum Menschen nieder[2]); „dieselbe erkennt klar die Rückkehr und die Trennung „vom Körper. Auf sie kommt die Kraft der Himmels„wanderung, wodurch sie zum Himmelreich aufsteigen, und „die sogenannte Auferstehung, die Heimsuchung, Abrechnung,

[1]) Chagigah 11b ff. Aus dem oben angeführten Gutachten des Gaon Haj geht zugleich hervor, dass die Merkabah-Mystik keine Fortbildung der talmudischen Merkabah-Lehre gewesen. Er identificirt nämlich „die vier Weisen, welche in das Paradies eingegangen sind" mit den Merkabah-Mystikern, erklärt aber dabei, dass dies keine apodiktische Wahrheit (הלכה) sei, sondern nur seine subjective Meinung; ein Beweis, dass keine Ueberlieferungskette vorhanden war.

[2]) Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft B. XIII S. 27 ff. Flügel, über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyklopädie. — Dieterici, Die Philosophie der Araber, Einleitung und Makrokosmus S. 117.

„Waage und Vergeltung, die Ueberschreitung der Himmels-„brücke, die Flucht vor dem Feuer, den Eingang in's Paradies, „die Nähe des Herrn u. dgl. in ihrem Wesen erschauen." Hiergegen spricht freilich der Umstand, dass die Encyklopädie der „lauteren Brüder" erst um die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts entstanden sein soll[1]), während die יורדי מרכבה doch älter sind, und die Abfassung der היכלות רבתי in eine viel frühere Zeit verlegt werden muss. Möglich, dass Beide aus gemeinsamen arabischen Quellen geschöpft haben. Dagegen scheint ein Zusammenhang der Merkabah-Mystik mit dem persischen Sufismus ausgeschlossen. Schon in ihrem ganzen Wesen sind beide Theorien grundverschieden von einander. Der Sufismus ist bedingungsloser Pantheïsmus, sein Kern besteht in der Vernichtung des Einzelgefühls durch das Aufgehen in Gott, die Individualität zerflattert bei der Betrachtung des göttlichen Wesens; dagegen wird in der Merkabah-Mystik das individuelle Bewusstsein beim Anblick der himmlischen Herrlichkeit durch den Kontrast eher noch gesteigert, denn nur wer solcher Gnade gewürdigt worden, versteht das Lob Gottes zu verkünden und von solcher Herrlichkeit zu zeugen. Auch zeitliche Gründe dürften den Einfluss des Sufismus als unwahrscheinlich erscheinen lassen; der Stifter des letzteren Abu Said Abul-Chair hat um 820 gelebt, um welche Zeit die Merkabah-Mystik wohl schon existirt haben dürfte. Freilich ist es sehr schwer, die Zeit auch nur einigermassen genau abzustecken, während der die יורדי מרכבה geblüht und phantasirt haben.

Der Gaon Haj, der in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts lehrte, spricht in den oben angeführten Worten seines Gutachtens von ihnen, wie von vergangenen Dingen, die aber trotzdem damals noch so allgemein bekannt waren, als ragten sie in seine eigene Zeit hinein. Damit wäre der terminus ad quem gegeben. Aber für den terminus a quo giebt es nur Vermuthungen. Da der Gaon Amram, der um 870 wirkte[2]), in einige liturgische Stücke seiner Gebetordnung Citate aus den היכלות רבתי aufgenommen hat, so müssen diese Mystiker schon damals eine Anerkennung gefunden haben, wie sie eigentlich nur die Vergangenheit mit ihrem verklärenden Schimmer zu begründen pflegt; jedoch ist es nicht ausgeschlossen, dass diese Gebetstücke erst später in die nach

---

[1]) Dieterici, a. a. O. S. 143.

[2]) Grätz, Geschichte der Juden, B. V. S., 278.

Amram genannte Gebetordnung eingeschoben worden. Dagegen steht der liturgische Dichter, Eleasar Kalir, so sehr unter dem Einfluss jener Mystiker in Anschauung und namentlich in Ausdrucksweise, dass man fast meinen möchte, er habe selbst zu den יורדי מרכבה gehört; höchst wahrscheinlich haben ihm unsere היכלות רבתי vorgelegen, jedenfalls hatte die Merkabah-Mystik damals schon einen gewissen Abschluss erreicht. Da nun Eleasar Kalir von Saadiah bereits mit einer gewissen Autorität citirt wird,[1]) und man darnach wohl ein Menschenalter Abstand zwischen Beiden voraussetzen darf,[2]) so gelangt man dazu, unsere היכלות רבתי mindestens in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts als bereits vorhanden betrachten zu können. Indess wird man geneigt, die Anfänge dieser Mystik weit höher hinaufzurücken und sehr früh anzusetzen. Es geht durch ihre Schriften etwas wie ein hoffnungsfrischer Ton, ein Gefühl der Befriedigung über den Sturz und das Missgeschick Rom's oder Byzanz', die von den Juden jener Zeit identificirt wurden, was doch nur in der ersten Zeit der Fall sein konnte, als der Islam siegreich in Vorderasien eindrang. Wenn es ferner schon um 814 von dem Schulhaupt zu Pumbaditha, Joseph ben Abba[3]), heisst, dass er der Mystik ergeben gewesen sei, welche andere Geheimlehre sollte dies wohl sein, wenn nicht die der Merkabah? Auch unter den wenigen Schriftdenkmälern, die jener Mystik angehörig sich zu uns herübergerettet, unterscheidet man deutlich verschiedene Reihenfolgen, welche zu ihrer Entwicklung doch immerhin eines längeren Zeitraums bedurft haben mögen. Die älteste Schrift dürfte wohl היכלות רבתי sein. Sie enthält längere, zusammenhängende Stücke, die uns freilich nur als Torso's vorliegen. Dabei handelt es sich stets um die Merkabah, um die Mittel, zu ihr hinabzusteigen und sie schauen zu können, um die Männer oder vielmehr den Mann, dem dieses Wagniss gelungen ist, um das Resultat, das hieraus gewonnen ward. Merkwürdigerweise wird in diesem Buch der Engel Metatron völlig übergangen, er wird überhaupt nur ein einziges Mal, und zwar

---

[1]) Lambert, Commentaire sur le Séfer Yesira, Uebersetzung S. 43.

[2]) Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poësie S. 31. Was Zunz in diesem Buche, wie in „Synagogale Poësie des Mittelalters" zur Kennzeichnung Kalirs und der ihm verwandten Pöetanen nach Styl und Engellehre beibringt, besonders was die Ofannimstücke betrifft, das trifft zum grössten Theil auch auf die היכלות רבתי zu.

[3]) Grätz a. a. O. S. 234.

im letzten Kapitel an einer nicht ganz einwandfreien Stelle[1]) genannt. Das Buch nimmt sich geradezu wie das Handbuch der יורדי מרכבה aus. Dagegen scheint das sogenannte ספר היכלות[2]) jünger zu sein und eine zweite Reihe dieser Schriftengruppe zu bilden. Es enthält meist kurze, aphoristische Stücke, bunt und zusammenhangslos aneinander gereiht. Der himmlische Bildersaal ist darin schon erheblich bereichert und durch die Ausmalung der Himmelsbrücken, des Feuerstromes u. a. m. erweitert. Die Hauptsache jedoch ist, dass es wesentlich ein Metatronbuch, und dass in ihm hauptsächlich Henoch-Metatron, der Engel, der Fürst des Angesichts, glorificirt wird[3]). Schahrastani kennt offenbar diese Metatron-Mystiker, die er Makariba nennt[4]), und wenn seinen unklaren Angaben in jüdischen Dingen auch nur einigermassen zu trauen wäre, so hätten mystische Bewegungen im Judenthum bereits unter dem Chalifat Mansur's stattgefunden[5]), also um die Mitte des achten Jahrhunderts. Schahrastani berichtet dies allerdings von den Isawijah's, deren Haupt Abu Isa, ein Schwärmer und Asket, mit den Waffen in der Hand gegen den Chalifen Mansur auftrat; jedenfalls beweist es, dass damals starke mystische Strömungen die jüdischen Gemüther ergriffen hatten.

Da uns nur noch daran liegt, den Einfluss der יורדי מרכבה auf unsere Gebetordnung nachzuweisen und zu bestimmen, so wollen wir doch vorher einen kurzen Ueberblick über den Inhalt und die Stylweise des היכלות רבתי geben.

In diesem Buch, welches sich jedoch nur bis zu cap. 28 erstreckt, wo unzweifelhaft eine andere Schrift von ganz verschiedenartigem Stylcharakter beginnt, wahrscheinlich der שור תורה, sind drei verschiedene Partieen deutlich[6]) zu unterscheiden.

---

[1]) הי"ר cap. 26 S. 104; in den Varianten des Münchener Codex zu cap. X, Einleitung zu Bet ha-midrasch III S. XLVI, findet er sich noch einmal.

[2]) Lemberg 1865, Warschau 1875, Jellinek, Bet ha-midrasch Th. V S. 170 ff; T. VI Einleitung S. XXXXIII Anm. 5.

[3]) Vielleicht ist פרקי מרכבה noch eine dritte Sammlung, in welcher Stücke aus dem היכלות רבתי und den ספר היכלות wiederkehren, aber auch neue Abschnitte hinzugetreten sind.

[4]) Schahrastani, übersetzt von Haarbrücker Th. I S. 256; Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala, Heft I S. 54.

[5]) Schahrastani, a. a. O. S. 254.

[6]) Im Einzelnen lassen sich die Schwierigkeiten des Verständnisses wegen des heillosen Zustandes des verwahrlosten Textes meist gar

Erstens: Keduschahhymnen. Es sind dies eigenthümliche Phantasiestücke von längerem oder kürzerem Umfang, welche stets auf das „Dreimal heilig“ ausklingen. Die Hymnen entbehren jedes realen Gedankens, sind aber bisweilen von glühender Phantasie durchströmt und werden von einem übersprudelnden Wortschwall getragen. Die Engel, ihr Dienst vor Gott, namentlich ihr Preis Gottes, spielen dabei die Hauptrolle. Ein solcher Vorgang wird zu Grunde gelegt und schliesslich mehr oder minder geschickt so gewendet, bis er auf das „Dreimal heilig“ ausläuft. Gott wird dabei meist genannt: והרר״אל יו״י אלהי ישראל (c. 3 S. 85 u. s.)

Zweitens: Berichte über die Mischnahlehrer, welche die Geheimnisse der göttlichen Thronherrlichkeit erlauscht haben. Wie R. Ismaël erzählt, sei R. Akibah „zur Merkabah hinabgestiegen“ und habe die Keduschahhymnen dabei gelernt (c. 4 S. 86). Auch R. Nechunja ben Hakanah war in der ירידת המרכבה „in dem Hinabsteigen zur Merkabah“ sehr erfahren (c. 13 S. 93), ja er wird als Derjenige dargestellt, der diese Kunst zuerst die Andern gelehrt hat. Der eigentliche Held der Merkabah aber ist R. Ismaël ben Elisah; bei ihm entwickelt sich das Hinabsteigen zur Merkabah zu dem, was man als „Himmelfahrt“ bezeichnet, und was sich unverkennbar arabischen Mustern anschliesst. R. Ismaëls Himmelfahrt wird mit dramatischer Lebhaftigkeit geschildert. Im Vordergrund erblicken wir die Weisen Israëls und ihren Schüleranhang, in Angst und Schrecken gesetzt, weil sie vom tyrannischen Rom zum Märtyrertod verurtheilt sind[1]); im Hintergrund öffnet sich die Aussicht auf den drangvollen

---

nicht überwinden. Eine entsprechende Aeusserung über den mangelhaften Text wird schon dem grossen Kabbalisten, R. Isak Lurja, zugeschrieben: והוא היה אומר על פרקי היכלות דר׳ ישמעאל שהם כולם מלאים טעות ובכונה מכונת הטעו הראשונים אותם לבלתי ישתמשו בכתרו של מלך הכבוד והיה אומר שאם היה בלתי טעות היו יכולין בני אדם לברוא בהן עולמות והיה אומר שיש בידו לתקן כל הטעיות אלא שלא רצה מטעם הגזכר (שבחי האר״י S. 30b, nach einer mir vorliegenden Ausgabe von ארם צובה [Aleppo] 1872.)

[1]) C. 4, S. 86. Bei dieser Hauptsache lässt uns der Text wieder im Stich. Doch kann man zwar nicht den Wortlaut, so doch den Sinn aus dem Midrasch אלה אזכרה (Jellinek Bet ha-Midrasch, Th. II S. 64) reconstruiren, wie auch aus den Himmelfahrten des Moses, welche denen des Ismaël nachgebildet sind. Jedoch ist hier nicht grade von 10 Weisen die Rede, sondern nur von den Weisen Israëls überhaupt und „ihrem Schülernachwuchs“ תלמידי חכמים מירושלים פדיון שלהם.

Untergang Rom's. R. Ismaël steigt zur Merkabah hinab, d. h. er unternimmt eine Himmelfahrt, um zu erfahren, ob der Tod der Weisen Israëls als unwiderruflicher Schicksalsspruch von Gott verfügt sei. Ihm wird von seinem Führer, dem Engel Suriel, mitgetheilt, dass das Verhängniss nur dann zu wenden wäre, wenn Samaël, Rom's Schutzgeist, seine Einwilligung dazu gäbe; hierin zu willigen verweigert jedoch Samaël, obwohl ihm und seinem Reich infolge seiner Weigerung der schmählichste Untergang als unausbleiblich angedroht wird. Auf die letztere Nachricht vom Untergange Rom's herrscht unter den Weisen Israëls grosse Freude, sie veranstalten ein grosses Mahl mit Wein und Gesang.[1]) Alsdann versammeln sie sich zu einer grossen Rathsversammlung, in welcher R. Nechunjah ben Hakanah das Geheimniss der Merkabah ihnen enthüllt (c. 14 S. 94). Der Name Gottes, der hierbei eine Rolle spielt, scheint מומטרסיאי zu sein.

Drittens. Schilderung und Namensangabe der Engel und Geister, welche den Zugang zur Merkabah bewachen. Die Merkabah, d. h. der Thron der göttlichen Herrlichkeit mit seiner Gefolgschaft, befindet sich im Himmel Araboth in der mittelsten von sieben Hallen, von welchen die eine immer die andere umschliesst, so dass die siebente Halle, zuinnerst gelegen, von den übrigen sechs Hallen umhegt wird. In jeder dieser Hallen hüten meist acht wachthabende Engel den Zutritt. Dieselben werden namhaft gemacht, und mit ihnen allen muss sich derjenige, der durch die sechs Hallen bis zur Merkabah vordringen will, durch Vorzeigung von allerlei Siegeln und durch Aussprechen von Beschwörungsformeln abzufinden wissen. Hierbei taucht neben מומטרסיאי der Gottesname אדיריון auf (c. 14, S. 94).

(Fortsetzung folgt.)

[1]) An dieser Freude und Lustbarkeit erkennt man, dass ihr Erzähler die Katastrophe, der Rom erliegen soll, für nahe bevorstehend hält, sonst müsste doch der Schmerz über den Tod der Märtyrer überwiegen.

Pseudo-Saadja's und Elasar Rokeach's Commentare zum Jezira-Buche. Die Recension Saadja's.

Von

A. Epstein.

Meine Studien über Donnolo führten mich unter Anderem auch auf die Commentare Elasars und Pseudo-Saadja's. Ich fand dieselben sehr lehrreich in Bezug auf Donnolo. Durch Steinschneiders Artikel „Pseudo-Saadja's Commentar zum Buche Jezira" (Magazin 1892 S. 79 ff.) dazu veranlasst, theile ich hier Einiges aus meinem Materiale mit.

Bekanntlich bringt PS. (= Pseudo-Saadja) häufig Erklärungen mit der Ueberschrift פר״ם. Einige von ihnen finden sich im Commentare Donnolo's zum Jezira-Buche. PS. excerpirt Donnolo auch ohne jedwede Angabe der Quelle [1]) und schon Zunz [2]) bemerkte, dass der Passus ... ובשנת ד׳ אלפים ותש״ז שנה (in PS. Ed. gegen Ende) „offenbar aus Schabbatai's Buche genommen ist." Auf Grund dieser Thatsachen stellte S. Sachs [3]) die Vermuthung auf, dass פר״ם aus פר״ש = פירש ר׳ שבתי verschrieben sei. Ihm stimmte Rapaport [4]) bei. Steinschneider meint, dass PS. mitunter dem Donnolo fremde Dinge einschalte (81), dass er nicht direct aus Donnolo, sondern aus einer Mittelquelle geschöpft habe (83), und dass er schliesslich eine Anzahl wichtiger Citate habe, welche sich nicht bei Donnolo finden (82).

Ich finde, dass die Vermuthung Sachs' nur in den allerwenigsten Fällen zulässig ist, nämlich dort, wo die mit פר״ם überschriebenen Citate sich mit Donnolo decken, oder wenigstens

---

[1]) Unter Anderem auch zu I, 12: ארבע אש ממים, שהוציא מחלק השלישי של מים אש. כיצד לאחר שתלאם באויר הגיה והדר מוחדרו ... ואל תתמה איך יוצא האש מן המים שהרי ברעת בני אדם המעטת ניתן לעשות כך ... כיצד מביא כלי וכוכית מהור מאותו וכוכית הנקרא בר״יק בלע״ז ... ופיר״ם שמשים אוסקא יוצאת ... ומאותו אש היוצא מן חלק שלישי מן המים ברא שמים ומלאכים ארבע אש ממים, כיצד, לאחר שתלה האל בכחו הגפלא :Donnolo 40 וחזות ... את המים הדם באויר חללו של עולם, מוהר נוה אורו .. הגיה והדרו .. ומאותה האש חקק וחצב כסא הכבוד ואופנים ... ותם אותה האש הראשית הקב״ה את המים והקפיא מהם שלישיתם ... Vgl. ferner Donnolo S. 28. Mit Unrecht rechnet St. (82 Anm. 4) dies zu den „Citaten welche sich bei Donnolo nicht finden." —

[2]) Bei Geiger מלא חפנים S. 99.

[3]) Kerem Chemed VIII, 102.

[4]) Bei Barasch אוצר חכמה XI. u. XV.

in dessen Geiste gehalten sind. In den meisten Fällen aber ist die Lesung פר״ש statt פר״ם ausgeschlossen, da die so angeführten Erläuterungen unmöglich Donnolo angehören können[1]). An einigen Stellen des handschriftlichen PS. (Cod. München 40) steht überdies deutlich פירש ר׳ סעדיה, z. B. folio 43b, 47b (Ed. פר״ם), 48b (Ed. פר״ם), 69a, 77a. Es scheint mir daher wahrscheinlicher, dass PS. einen Commentar citirt, welcher den Namen Saadja's trug und welcher Erklärungen von Saadja Gaon, Donnolo und Anderen brachte. Unserem PS. wäre somit der Name Saadja's nur deshalb beigelegt worden, weil er häufig einen Commentar citirt, der Saadja zugeschrieben war.

Salomo ben Jehuda citirt in seinem handschriftlichen Commentare (חשק שלמה, 1424 verfasst, in meinem Besitze) zum Kusari (c. 4)[2]) an neun Stellen einen Pseudo-Saadja-Commentar zu Jezira, und zwar:

1. ופי׳ רבינו סעדיה וזה לשונו: לכך בראם בעשר ספירות ולא פחות במנין תשעה ולא יותר מאחת עשרה להבין ולחקור בחכמה ובבינה שהם בלי מה . . .
   So auch in PS., Ms. 48b.
2. פי׳ ר״ם כדבר הגעון ראשון בסופו שאין לו ראש וסוף כך לא תהרהר להבין בסוף והתחלת עשר ספירות.
   So auch in PS.
3. לפיכך אמרו ז״ל לא ירדה שכינה למטה מעשרה וביאר ר״ם כן אב גד הו וח טי עולין בחשבון שכינה כיצד י׳ פעמים י׳ הרי ק׳ ט׳ פעמים ט׳ הרי פּא . . .
   In PS. finde ich dies nicht.
4. ופי׳ ר״ם א״מש יסודם כף וכות כף חובה ולשון חק מכריע בנתים מ׳ דוממת שין שורקת א׳ חק מכריע בנתים פי׳ מ׳ דוממת שבתחלה הי׳ מעורבים יחד המים והרוח שנ׳ ורוח אלקים וכו׳ אמר הקב״ה מ׳ ודממו המים למטה והרוח שוכן תמיד על המים עד העננים אמר שין ונברא האש שהיא שורקת ועולה למעלה תמיד א׳ אויר מכריע בין האש והמים.
   In PS. III. 2: יוצאים אש ומים פי׳ בפ״ב כשאמר שי״ן שרקה ועלתה למעלה וכשאמר מ״ם דממו מים למטה ושקע הרוח בינתים..
   Zu c. II. fand ich bei PS. nichts davon, vielleicht ist בפ״ב verschrieben.
5. אמ״ש סוד גדול וכו׳ ונסף בספר יצירה וחתום בשש טבעות, ופי׳

---

[1]) Z. B. I, 4: והשב יוצר על מכונו, פי׳ רב סעדיה אף על פי שברא הכסא והכרוב לא אצל מן כבודו ולא השרה שכינתו עליהם עד שבת בראשית . . . III, 2: פר״ם אמש הוא שם נדול ב״ה וכו׳ יכולין להשתמש באמירתו וללכת יחף על האש Dies rührt sicherlich nicht von Donnolo her.

[2]) S. H. B. XVI, 127. Am Rande meiner Handschrift sind zu c. 4 Erklärungen mit der Ueberschrift „כספי" angebracht.

רבי סעדיה כי השם של אמש מתחלק לו׳ פנים כאשר נפרש בנ״ה כשאמר שין נורקה (שרקה l.) האש ועלתה למעלה וכו׳.
וחתום בשש מבעות, פיר״ם שלש (שם l.) של PS. III, 2:
א״מש מתחלק לששה פנים ובסמוך אפרש להו.
ועוד כי אמ״ש מתהפך לששה Im echten Saadja zu II, 2:
הפוכים ויהיה כוכר וכנקבה.

6. אמנם ר״ם פי׳ דבר אחר באמרו חזר הגלגל פנים ואחור וז״ל: נתן הקב״ה כח לאותיות שאדם בורא מקרקע בתולה מובלת וקוברה בקרקע ועושה עובל ... ותשקע מאליה בקרקע ותמות ...
וי״ם חזור הגלגל פנים ואחור שנתן הבורא כח PS. II, 4:
לאותיות ...
הפוסק בספר יצירה יש Bei Elasar (Ed. Przemysl 15d):
לו למדר עצמו ... ויש לו ליקח קרקע בתולה במקום הרים שלא חפר בה אדם שם ... והכל יצטוק בטהרה[1]).

7. ופי׳ ר״ם אם למובה שוב ואם לרעה נגע אם תתן דעתך בהבנת זה הספר לילך לפנים הוא שוב ואם לרעה ללכת לאחור הוא נגע כי נשקע בארץ ועוד נאריך בזה.
וזה סימן אם למובה וכו׳, פיר״ם שאותיות שוב PS. II, 4:
הפוכות מאותיות נגע, כך באמירתו לפנים יצאה צורה ובחזרתו לאחור בכל עת תשקע הצורה בארץ, ופיר״ם ז״ל אם תתן דעתך בזה הספר למובה להרבות עלוי המקום משוב ואם לרעה משוב כי אין רעה משוב.

Das Letztere gehört Donnolo (S. 43), das erste gehört der Schule Rokeachs; in seinem erwähnten Commentare folio 5 scheint Rokeach seine Anschauung in die Worte Donnolo's ... אם תתן דעתך hineinbringen zu wollen.

8. פי׳ ר״ם שהוא קול ורוח ודבור בלי דמות וצורה ... לאחריתו אין מספר. רוח מרוח שבריא מרוח כ״ב אותיות ... להשכיל האזן בכלי וכוכית הנעשה בנפיחה ... באלפא ביתא. שלש מים מרוח וכי ר״ל כביכול אדם יכול לעשות כן מהבל פיו ... אש ממים שהוציא מהחלק השלישי של מים ... כיצד מביא כלי וכוכית מדוד וממלאו מים ...

So PS. I, 10—13 nach Donnolo ohne פיר״ם.

9. כי לא תוכל לבטא שום מלה בנקוד שלא יהיו נמצאות אחת מאלה האותיות [הוי] אחריה, כי אמרך אה מורה אחריה אות ה״א ...
וזה הענין נעלם מאד האמנם נכתוב ממנו ממה שכתב בו רבינו סעדיה וז׳ שבתאי וזה לשונם: חתם בשש קצוות מין המתחלק שמו הגדול של ג׳ אותיות והם יהו יוה הוי היז ויה [והי] כי פנה למעלה וחתם בידו ...
אותיות הוי הן הנשמה שאין שום דבור והברה PS. II, 2:
בלתן ...

[1]) Nicht בתורה, wie Steinschneider, Cat. München Cod. 81[10], citirt, vgl. ibidem zu Cod. 115.

Ibidem I, 12: ושש ספירות הנותרות עוד לקמן אפרש לדו שתתם בהם ששה קצוות הארץ בששה מינים שחלק בשמו הגדול של ג' אותיות יהו יה ...

In der That lassen Saadja Gaon (zu IV, 8) und Donnolo (S. 42) aus דוי sechs Gottesnamen deriviren. Das Citat Salomons stimmt aber dem Wortlaute nach nur mit PS; auf ihn allein bezieht sich das auffallende וזה לשונם[1]).

Durch die Citate Salomons ist also die Lesart פר״ם in PS. sichergestellt. —

Laut meinen Excerpten aus Cod. München 40 lautet PS. folio 45b:

ופי׳ ר׳ בספר צח אשר מפרש לאינך ו׳ ספירות הנותרות ה׳ עולמות וחתימת קצוות הששית. ואלו הן: ה׳ עולם הטדני, ו׳ עולם הזכרונות, ז׳ עולם המדעי, ח׳ עולם היצירה, ט׳ עולם הנפש. ופי׳ ר״ם עולם המדני הוא לשון מהלל, וי״מ לשון השתחוייה כלומר כבוד הקב״ה מלא כל העולם קול ורוח ודבור, ואם אין מקום מיוחד להללו ולשבחו אנה ישבחהו עליונים, לכך ברא מצח לכסא וכרוב המיוחד ישב על כסא כבודו והוהיר מוהר כבודו מצד מערב שאין ענן פרום לאותו צד, ובספר משנת מרכבה ...

Zu beachten ist die Bildung עולם המדני (nicht המרני wie in Ed.). Die Wurzel טוד kommt sonst äussert selten vor s. Kara zu כי אדיקי אש ימידוך (החוקר 1891 S. 35) und Scherira Gaon in Warnheims קבוצת חכמים S. 107. —

74a heisst es bei PS: כמו עוגל היקף חבית קטן תוכל לעבור בתוך עוגל היקף נדול שקורין צירק״א בלע״ז ובלשון אשכנז ריי״ף.

Der Compilator lebte also an der Grenze zwischen Frankreich und Deutschland.

Der unedirte PS. (Schluss V und VI) ist von grosser Bedeutung für Donnolo, denn die astronomischen Angaben rühren von Donnolo, wahrscheinlich aus seinem Commentare zur בריתא דשמואל, her. Am Schlusse der Vorrede zum Chakmoni hat sich keine astronomische Partie befunden, wie Steinschneider nach Castelli angiebt (S. 83). Dort befand sich bloss eine Tabelle über den Stand der Himmelskörper im Elul 4706 = 946. Diese Tabelle besitzen wir nun in einem von der Bodlejana neulich erworbenen Ms. Aus Neubauers Referate über dieses Ms. (in der Revue d. E. j. XXII p. 215) merkte ich, dass es die in allen anderen Mss. fehlende Tabelle enthält, und liess mir von derselben eine Photographie anfertigen. Die Tabelle enthält wirklich, was Donnolo am Schlusse der Vorrede zu geben verspricht: מחוור של כוכבים .... סרטן דנים. —

(Schluss folgt.)

[1]) S. Sachs, K. Ch. VIII, 208.

Miscellen.

Von
Moritz Steinschneider.

Die nachfolgenden Notizen gehörten ursprünglich zu den „Endnoten“ oder Exkursen meines Werkes über die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, welches im ms. bis auf die Vorrede beendet, im Druck aber so angewachsen (über 1000 Seiten) und dahingeschleppt ist, dass ich Einzelnes davon abgetrennt habe. — Die hier ohne nähere Angabe eines Buches citirten Seitenzahlen beziehen sich auf das erwähnte Werk, worin ein Verzeichniss der Abkurzüngen gegeben wird. —

Berlin Ende 5652.

1. (S. 50 A. 38.) **Urtheile über Averroës.** Jehuda b. Salomo Kohen aus Toledo spottet über Averroës' pietätsvolle Vertheidigung des Aristoteles (CL. p. 56 — S. 3). Sein Zeit- und Landesgenosse, Moses [Abulafia] ha-Lewi (HB. XV, 7, XIX, 44, Uebersetzungen (S. 410) nimmt die Sache ernst und erinnert an den Spruch von Liebe und Hass (S. 530, 768 A. 74). Averroës hat das Beste aus seinen Vorgängern gewählt, nach Schemtob Palquera (S. 7). Bald darauf findet Averroës in Isak Albalag einen scharfen Kritiker (S. 116). Levi b. Gerson beschuldigt ihn, Avicenna nicht verstanden zu haben (S. 15, 137). Jechiskija b. Chalafta (S. 473) nennt Averroës neben Aristoteles. Bei Chajjim ibn Israel (S. 710), מאמר נ"ע (K. 5, S. 26) liest man: „Ich fand, dass abu 'l-Walid ibn Roschd in den Augen der Weisen unseres Volkes für einen grossen Weisen gilt (בחוקת חכם נדול), um wieviel mehr in den Augen der christlichen Philosophen“. Dennoch sind ihm (S. 30) die Angriffe auf Avicenna, der der jüdischen Lehre näher steht, falsche Behauptungen (משנות של שקר); cf. S. 280 A. 36. Kalonymos b. David (S. 352) nennt ihn einen Läugner (כופר). Moses Narboni drückt seine Verehrung verschieden aus (S. 334 u. A. 520, im Epigr. CL. 18 לאש והנפלא בשכלו ובמה שייחדו האל), eben so Abr. Abigedor (S. 76). Chisdai Crescas entblödet sich nicht, Averroës einen Schwätzer zu nennen! (Or, I, 2 K. 1 Jjun 1 והרבה דברים מרבים הבל). Salomo b. Abr. ibn Daud (S. 673, XIV Jh.?) gebraucht eine Eulogie und auszeichnende Prädicate. Abraham

Bibago betrachtet Averroës als den tiefsinnigsten Erklärer des Aristoteles und einen der grössten Philosophen (S. 91 und Derech 46 3). Josef b. Schemtob meint, wie Aristoteles die Wissenschaft vollendet, so habe Averroës sie erklärt (עין הקורא Ms. Mich. 581 fol. 79b, so lies in Ersch II, 31 S. 91); dennoch bezeichnet er Averroës in seiner Polemik gegen Gazzali als Verdreher (מתעקש ib. f. 74b, Kebod f. 25b, Ed. pr.). Ein anonymer Autor, vielleicht Eli Habillo (Ms. Bodl. Uri 147 3, oben S. 321 A. 417) ruft aus: „Gegen Averroës' Worte darf man Nichts einwenden, als ob sie die Thora Mosis wären." — „Wer gleicht dem Averroës in Logik (חכמה הדיבורית), Mathematik, Physik, Metaphysik, הח' ההמשכיית (? ob המלאכיית pract. Medicin?) und Gesetzkunde (הדתיות) für denjenigen, der die Bücher desselben gesehen! Ich möchte fast glauben, dass er noch bei Lebzeiten die geistige Welt gesehen; wenn er sie nicht gesehen, so rührte seine Hand daran; wenn das nicht, so wusste er ihre Existenz durch seine grosse Intelligenz", meint Jochanan Alemanno (Comm. Hohel., mein ms. 8 f. 52 ומי לנו גדול; das Wort in den Edd. f. 55 oder 45 scheint Zusatz). Selbst ein Abravanel, der mit Averroës nicht geistesverwandt war, kann nicht umhin, die Bedeutung des Denkers anzuerkennen; er legt Averroës zu Grunde, der Aristoteles am besten verstanden (שמים חדשים II f. 13b כי ארסמו וא"ר 24 f. ,הוא [fehlt?] בלי ספק מה שנשתלם (so) בעיונו מהם חכם לבב ואמין כח בעין הפילוסופי ויחכם 26 f. ,שעמד על כמאו מכל בני קדם בדרוש הזה). Averroës wird von einem Copisten in ms. München 64, wahrscheinlich aus Unwissenheit, mit ז"ל beehrt.

2. (S. 63. A. 127.) Die eigenthümliche anon. **Rhetorik,** ms. Saraval 22 (= 75 des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau) hat Professor Freudenthal (Mai 1882) flüchtig geprüft und mir darüber mitgetheilt: Es ist weder Paraphr. noch mittl. Comm. des Averroës noch aus dem Latein. übersetzt; Beispielsnamen sind זייד ועמר (s. Endnote 16); citirt wird אבן מקומנש oder מקומבש [offenbar für Empedokles, אבן דקליש, s. Lasinio Poet. p. 3 nota p. 2, zum Arab. p. 10 und XI], sehr häufig Galen und zw. בתחבולות הבריאות und בדעות מדות הנפש, auch אבוקרט ואפלטון, ausserdem Plato und Aristoteles: „die Sprache ist barbarisch; schwerfällig wie kaum eine andere mir bekannte Uebersetzung aus dem Arabischen". Anfang (Mittheilung des sel. Dr. J. Egers, Dec. 1882) אמר ההלצה מלאכה הקשי תכונתה [הקשית כונתה l.] הספק בכל המינים העשרה ומה שיהיה מאותם הדברים בנפש השומע מהספקות היא הכונה

התכליתית בפעולות ההלצה . והספוק מחשבה מה והמחשבה בכלל היא שיוסבר בדבר שהוא כן או אינו כן ויתכן שיהיה מה שיוסבר ב על חלוף מה שעליו מציאות אותו הדבר בעצמותו וכל שני הדברים לא יניע הצדק באחד מהם אצל האדם הגה הוא דרוש אצלו עדין וכל דרוש הגה הוא עדין מוסכן הצדק . ואם נאמר שהמחשבה אינה סברה צודקת מה שלא יתכן כובה (כובה?) הגה אין זה המחשבה וכבר (מחשבה?) אבל הוא אמת הגעשה לו ע"ד התנאי המתדבק . . . והקדמות ההמשל כאשר היה נראה הגה ראוי שנתבאר המשל וימשיך ויסתיר הדומה . . . יניעו ממנו שלשה הקדמות אחת מהן אשר נשואה נושא השנית בעינו . . . הענין השני; cf. Averroës Comm. S. 14; Ende cf. Averroës S. 102?

Die Poetik in demselben ms. (nur 3 S.) nimmt durchaus auf die arabische Literatur Bezug; Anfang: אמר שלערב מהעיון בתבליות הבתים אשר בשיר יותר ממה [שיש?] להרבה מאומות אשר ידענו שירים (so) וכאשר (?) אמנם חיה יותר טוב ויותר שלם בתיבות·מה מנבלות עם נכריות ואם מפורסמות בשיהיו הענינים המובאים ממלותם ענינים יקיפו ענינים אשר בם המאמר ושיהיו בהפלה (?) ושיהיו מסולקים החלקים ושיהיו חלקיהם בכל הפלח משלמיות וסבות ויתרות מנבלות המספר ושיהיו סדורים בכל חלק סדר מונבל ושיהיה סדרם בכל חלק הוא סדרם באחר כי בזה יהיו חלקיהם שוים בזמן הדבור בם ויהיו תיבותם בכל משקל מסודר סדור מונבל ושתהיה תבליתם מונבלות [מונבלת] אם באותיות בעינם אם באותיות שוות בזמן הדבור בם ושיהיו תיבותם נ"כ בחקיים לענין אשר המאמר אשר [del. ?] בו שיהיו [ושיהיו?] מענינים (?) וקצת האומות ישימו הענין וכו׳.

3. (56 75.) Die **Wahrheit** widerspricht sich nicht und zeugt für sich (einander, Averroës, Fa'sl S. 7 8, deutsch S. 7); וזה מסגולת האמת שהוא מסכים לעצמו מכל צד (Levi b. G., Milch. VI, 15 Ende), wofür שהיא מעדת לעצמה bei David Nasi (Brüll Jb. VII, 23 n. 12). האמת עד לעצמו (Jos. Caspi, Testam. 50 und Wrtb. bei Brüll l. c., auch in Menorat K., Note zu More S. 139 6 v. u. im Comm. zu Hohnl. Vorr. ist עד ausgefallen); עד לעי כי קצתו ממנו יעיד על קצת (Narboni zu More II Pr. 8 f. 22b); עד לעצמה (Mose Chabib zu Bechin. VII, 1 f. 74b); תעיד על עצמה (El. Baschiatschi, Ad. 32 4). האמת יעשה דרכו (Sam. b. Jeh. Mars. zur Polit., Rabb. II, 538), wofür יורה oben S. 819; Anon. ms. St. 4 (oben S. 88 A) f. 6, Z. 2; cf. ויודנו מדרכו Jes. 2,3 und sonst האמת עתרת ואינה נעתרת . הורה דרך ist ebenfalls Gemeinplatz. Ueber das genus von אמת s. המניד XIV, 391.

Das Testament Mardochai Meysels

mitgetheilt und nach handschriftlichen Quellen beleuchtet

von

Dr. **Alexander Kisch,**

Rabbiner an der Meyselsynagoge in Prag.

(Fortsetzung.*)

Bald änderten sich jedoch die Verhältnisse zum Nachtheile der Erben dadurch, dass die Judenältesten, die um diese Zeit mehrfach als gewaltthätig geschildert werden, kraft der geleisteten Hypothekenzahlungen die Meisel'schen Grundstücke als ihr Eigenthum zu betrachten begannen.

Am 21. August 1628 verkauften sie einen Theil der Meisel'schen. Liegenschaften sogar an Schimsche Samson für 4000 Fl. Rheinisch.

Samuel Meisel war inzwischen verstorben, und sein unmündiger Sohn Markus wurde von seinem Vormunde Aron Radisky nicht ohne Geschick, und anfangs sogar mit Glück vertreten. Dieser kaufte nämlich von den Häusern, welche den böhmischen Aufständischen nach der Schlacht am weissen Berge confiscirt worden waren, und deren Erwerb den Juden von Ferdinand II. ausdrücklich gestattet wurde, im Jahre 1637 einen Theil des Agrikolischen Gebäudes.

Ja er erlangte noch mehr. Durch Erkenntniss des Magistrats der königl. Altstadt Prag, vom 10. Januar 1651, wurde, und zwar auf Grund einer Weisung des Kaisers Ferdinand III. vom 18. Juli 1649, entschieden, dass Markus Meisel als Erbe des Vermögens und Nachlasses nach Mardochäus Meisel gerichtlich anerkannt und ihm die von Meisel neuerbaute Schule (Meiselsynagoge), das von ihm an einem anderen Platze (dem heutigen Badhofe) hergestellte Judenbad und jenes Haus zugesprochen wurde, welches die Judenältesten zu Handen der Gemeinde unrechtmässig besassen und benützten.

*) Berichtigung. S. 28, letzte Zeile v. u. lies: Jus Can., cap. 3 u. 7, de Jud. X, V, 6. — S. 35, Z. 4 v. o. lies: 3 März 1601.

Trotzdem diese Magistratsentscheidung vom Appellations-Gerichte am 12. Februar 1657 bestätigt wurde, verzögerte sich die Einführung Markus Meisels in seinen Besitz bis 1662. Inzwischen hatten die Judenältesten den Kessel aus dem Badehause entfernt und dasselbe vollkommen ruiniert, so dass dasselbe 30 Jahre verödet blieb.

Die Judenältesten machten einen Incidenzstreit anhängig, und da sie sich 1664 beschwerten, dass die ihnen im Executionswege abgenommenen Sachen der Meyselsynagoge als Silber u. s. w. von den Erben veräussert würden, wurde anfangs 1665 die Sperre und Versiegelung der Meiselsynagoge angeordnet, die demnach bis zur Auslieferung an Markus Meisel im Besitze der Judenältesten gewesen sein muss. Schon am 13. Februar 1665 verordnete zwar das Appellationsgericht deren Wiedereröffnung, verbot jedoch den Erben während des Incidenzstreites, der sich hierauf entspann, irgend Etwas aus dem Meisel'schen Nachlasse zu veräussern, da sich unter den ihnen ausgelieferten Sachen auch fremde Spenden befänden. Den Judenältesten aber wurde aufgetragen, den Meisel im Besitze des Bades, wohin auch der Kessel zurückzustellen sei, sowie der Synagoge und des Judenhauses nicht zu beirren.

Allein aus der Synagoge wurde alles Silber entwendet und mehrere Mobilien entfernt, welche die Erben bei einem gewissen Mathäides verpfändeten, trotzdem die obenerwähnte Verpflichtung bis zur Beendigung des Incidenzstreites nichts zu entfernen, auf die Grundstücke der Erben eingebüchert worden war. Hiefür wurden mehrere Meisel'sche Nachkommen, darunter Markus Meisel, und dessen ehemaliger Vormund Radisky gefänglich eingezogen und erst Ende 1666 aus der Haft entlassen.

Markus Meisel war durch diese Vorgänge derart verarmt, dass er in diesem Jahre den Vermögenslosigkeitseid ablegte.

Inzwischen machte, durch die Processe zwischen den Judenältesten und den Meisel'schen Erben aufmerksam geworden, der Fiscus von neuem Anspruch auf den Nachlass. Der Klage des

Markus Meisel, dass die von der Gemeinde jahrelang unrechtmässig bezogenen Einkünfte, welche von der Meiselsynagoge allein 800 Fl. jährlich ausmachten, executive von den Judenältesten eingetrieben würden, wurde zwar stattgegeben, ferner durch Decret vom 18. September 1673 verordnet, die Befriedigung dieser Ansprüche durch Arretirung der Judenältesten executive zu erzwingen, aber schliesslich dieser auch realisirte Arrest dahin abgeändert, dass die Prager Judengemeinde verbindlich gemacht wurde, auf Abschlag der zugesprochenen Entschädigung wöchentlich 20 Fl. zu erlegen. Auch wurde zugleich die Weisung gegeben, die Zinsen des Bades und die Einkünfte der Synagoge zu erforschen; diese Einkünfte aber seien ad depositum zu übernehmen zum Besten desjenigen, dem es künftig zuerkannt werden würde.

Denn nun trat im Gegensatze zu den thatsächlichen Verhältnissen, da die Urenkel der ersten Richter bereits über die Angelegenheit zu Gerichte sassen und da man vergessen hatte, dass die schmalen Reste, die den Erben zugetheilt worden, aus kaiserlicher Gnade denselben zugeflossen waren, der Fiscus selbst als Competent um die anwachsenden Gelder auf, welche aus den Einkünften der Meiselsynagoge, dem Meiselbade und den Entschädigungsraten der Judengemeinde im Depositenamte lagen.

Ueber diese Wendung des Processes, welche bei dem damaligen Stande der Justiz kaum einen Zweifel über den endlichen Ausgang liess, entstand in der Judengemeinde eine derartige Aufregung und Erbitterung, dass die Meisel'schen Erben in den Jahren 1674—78 die ärgerlichsten Verfolgungen und Misshandlungen erleiden mussten.

So wurden Markus Meisel und Aron Radisky in der Synagoge und in der Wohnung misshandelt, und mehrere „Winkelsynagogen" fanden Unterstützung zum Nachtheile des Einkommens der Meiselschule.

Als Markus Meisel 1674 starb, verweigerte man ihm ein ehrliches Begräbniss nicht ohne Gefahr für den Gesundheitszustand der Judenstadt. Als man schliesslich die Beerdigung

vornehmen musste, geschah dies in einer schimpflichen Art, die Meiselsynagoge wurde gesperrt, die Tochter Meisel's in ihrer Ernährung gehemmt, die Erben wurden in ihren Wohnungen bedroht.

Die Synagoge wurde zwar bald wieder eröffnet, aber als sich die ärgerlichen Scenen und Gewaltthätigkeiten widerholten und das Gebäude selbst von den Excedenten übel zugerichtet wurde, musste sie wegen Baugebrechen abermals gesperrt werden.

Die Beerdigungs - Brüderschaft liess sich bedauerlicher Weise zu einem ihren heiligen Zwecken zuwiderlaufenden Vorgehen hinreissen, sie machte auch bei der Beerdigung eines anderen verstorbenen Erben, Ephraim Meisel, übertriebene Gebühren geltend und zwang die pecuniär herabgekommenen Hinterbliebenen zu deren Bezahlung.

Während nun der Fiscalprocess mit den gegen die Judengemeinde siegreichen Meisel'schen Erben seinen langsamen Weg ging, waren diese derart verarmt, dass ihnen namhafte Beträge aus den Depositengeldern zur Begleichung ihrer drückendsten Schulden, zur Deckung der Gerichtssporteln und zur Berichtigung mehrerer fälliger Grundzinsen, „Glöckner- und Kirchengelder", ausgefolgt werden mussten.

Im Jahre 1679 mussten die Judenältesten die Reinigung und Wiederherstellung des Meiselbades aus den früher unrechtmässig bezogenen Zinsen und Genüssen besorgen.

Nachdem endlich der Rechtsspruch im Fiscalprocesse gefällt und der gesamte Nachlass mit Ausnahme der zwei Meisel'schen Häuser dem Fiscus zugesprochen worden war, wurde 1684 (18. September) die Meiselsynagoge, das Meiselbad und der sonstige Nachlass, mit Ausnahme der beiden Häuser, dem Fiscus adjustirt, weil Markus Meisel (der Jüngere) diesen Nachlass ohne gesetzliche Rechtsmittel benützt habe. Aber auch diese zwei Häuser wurden als Entschädigung für die aus den Depositengeldern an die Erben ausgefolgten 1795 Fl. und die lange Benutzung der Meiselsynagoge durch Magistratsurtheil vom 10. Juli 1687 dem Johann Jgnaz

Steckler v. Minstein, Sr. k. k. Majestät subst. Fiscus und Registrator bei der böhmischen Kammer, zuerkannt, und dieser in den Besitz derselben eingeführt.

Damit war der Process aber noch lange nicht beendet, denn die Bestätigung dieses Magistratsurtheils erfolgte erst am 19. November 1691, nachdem inzwischen am 21. Juni 1689 der gesamte Realnachlass des M. Meisel sammt der Meiselschule mit der ganzen Judenstadt ein Raub der Flammen geworden war.

In den Jahren 1697 und 1699 finden wir die letzten Nachrichten über Ausgleiche der Gemeinde mit Meisel'schen Erben.

Dieser Process giebt ein trauriges Bild von der damaligen Justiz, aber auch von den Verhältnissen in der Gemeinde; und, wenn es auf dem Grabsteine Meisels, wie oben citirt wurde, heisst, dass es in seinen Tagen keinen Riss und kein Klagegeschrei in unseren Gassen gab, so brachte der Streit um seinen Nachlass fast durch ein volles Jahrhundert Thränen und Unglück genug in die Gassen der Judenstadt.

Nach dem vorstehend Berichteten war, nach Wiederaufnahme der Fiscalansprüche, in den Acten auf den bisherigen Processgang zurückgegangen worden, und bei diesem Anlasse erfahren wir aus den Acten die seiner Zeit stattgehabte Streichung der Meiselschen Privilegien. Hierbei wurde auch das Meisel'sche Testament gerichtlich präsentirt und auf seine Echtheit geprüft und das in hebräischer Sprache abgefasste Instrument (Mai bis Juli 1674) amtlich übersetzt.

Das über diese Amtshandlung aufgenommene Protokoll ist im Stadtbuche Sign. XII, 53, 1098, Folio 263 vo. u. ff. enthalten. Der Text desselben sowie der Uebersetzung des Testamentes selbst wird von uns zum Schlusse dieser Arbeit wortgetreu wiedergegeben.

Da die jüdische Gemeinde an dem Ausgange des Processes betheiligt erschien, so kann es uns nicht Wunder nehmen, dass zur Uebersetzung nicht amtliche Personen der Judengemeinde herangezogen, sondern nach Prag eingewanderte Wiener Juden,

deren es nach der Vertreibung derselben aus Wien in Prag wohl viele gab, hiermit beauftragt wurden.[1]) Zur Agnoscirung der Handschrift des „geschworenen Gemeindeschreibers" Kaufmann Levy und des „Schulklöppers" Moses Henochs mussten allerdings Prager Juden zugezogen werden.

Das Testament selbst ist nicht nur wegen seines materiellen Inhaltes, sondern auch wegen der darin vorkommenden Personen, und wegen seiner Form von grossem geschichtlichem und culturgeschichtlichem Interesse, und verdient darum eine eingehende Betrachtung.

Von den Personen, vor welchen dasselbe rechtsgiltig nach talmudischer Vorschrift angefertigt wurde, steht der hohe Rabbi Löb, der berühmte Prager Oberrabbiner, in erster Reihe. Er ist es, der trotz seines hohen Alters (er starb am 22. August 1609 in seinem 98. Lebensjahre) persönlich den gewiss viele Stunden in Anspruch nehmenden Gerichtsact aufnimmt. Die sorgfältige Ausarbeitung lässt voraussetzen, dass sich Meisel mit dem ihm eng befreundeten Oberrabbiner schon früher eingehend berathen hatte. Die Biographie des hohen R. Löb ist wiederholt seit Meier Perls (Megillath Juchasin) geschrieben worden. Guttmann Klemperer, der die Tradition des Prager Rabbinates und Jeschibawesens noch lebendig aus seiner Jugend in sich trug, hat das Leben R. Löb's in Jacob Pascheles Kalender (welchem das Verdienst, die Geschichte der Prager Judenstadt bis auf den heutigen Tag zu pflegen, ungeschmälert zuerkannt werden muss) mit viel Liebe und Gelehrsamkeit geschildert. In den letzten Jahren hat auch Dr. N. Grün ein Lebensbild des hohen Rabbi Löb veröffentlicht[2]), in welchem manche interessante neue Details auf Grund minutiöser Beweisführung erhärtet wurden. Doch hat keiner der Biographen R. Löbs sein Verhältniss zu Mordechai Meisel der nöthigen Nachforschungen und Studien gewürdigt. Mir scheint es unzweifelhaft, dass die humani-

[1]) Vgl. Kaufmann, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich, Budapest 1889.

[2]) Prag, Jakob B. Brandeis.

tären Grossthaten Meisels der geistigen Anregung R. Löb's mit zu verdanken sind, sowie anderer Seits, dass das Wirken des hohen Rabbi erst durch die materielle Förderung Meisels möglich wurde.

Ich will diese Behauptung nur mit kurzen Hinweisen auf die Wechselbeziehungen der beiden Männer begründen.

Die „Klaus", die Schöpfung des hohen Rabbi Löb[1]), steht auf ehemals Meisel'schem Grunde zwischen dem Spitale und dem Beerdigungsbrüderschaftshause, das, wie wir oben zeigten, dem grossen Meisel'schen Grundcomplexe angehörte, auf welchem auch das Meiselbad, das Beth-hamidrasch, das Waschhaus und der von Meisel der Chewra geschenkte Theil des Friedhofes sich befand.

Die grossen Darlehen Meisels an die Gemeinden Krakau und Posen stehen, wie man wohl behaupten darf, mit der Thätigkeit R. Löb's als Oberrabbiner von Posen und Landesrabbiner von Grosspolen in Zusammenhang, namentlich da die Juden-Gemeinde in Posen am 11. Juni 1590 mit Hab und Gut ein Raub der Flammen wurde, und R. Löb kurz darauf 1592 von Prag als Landesrabbiner wieder dorthin ging.

Die berühmte Audienz, welche der hohe Rabbi Löb im Adar 1592 (5352) bei Kaiser Rudolph II. hatte, und über welche wohl nicht ohne Absicht ein geheimnissvolles Halbdunkel gebreitet wurde, scheint mit der Privilegienertheilung an Meisel und an die im Jahre der Audienz vollendete Meisel-Synagoge im Zusammenhang zu stehen. Wenigstens theilt uns der Schwiegersohn R. Löb's, R. Isak Kohen, in einer handschriftlichen Mittheilung, welche im Hamagid 1872, Nr. 14, veröffentlicht wurde, mit, dass die Berufung R. Löbs zur Audienz durch den Fürsten Bertier an Mardochai Meisel und Isak Weisl für den Prager Oberrabbiner übergeben wurde.

Bei dem freundschaftlichen Verhältnisse des R. Löb zur Beerdigungsbrüderschaft, welche ihm sogar die Abfassung ihrer Statuten zuschreibt, ist die Schenkung eines Grundstückes zur

[1]) Zemach David l. c. Schon Grätz vermuthet diesen Zusammenhang. Gesch. 9 S. 498[1]).

Vergrösserung des Friedhofes von Seite Meisels wohl ebenfalls nicht ohne Einflussnahme dieses edlen Mannes geschehen. Befremdlich erscheint es jedoch, dass Rabbi Löb unmittelbar vor der in der ganzen Judenheit Aufsehen erregenden Eröffnung der Meiselsynagoge 1592 Prag verliess und damals für einige Jahre das Landesrabbinat in Grosspolen annahm. Oder sollte diese Eröffnung in irgend einem logischen Zusammenhange mit dem Abgange Rabbi Löb's von Prag, dessen erster Vorsteher damals Meisel war, stehen?

Dass in der Meiselsynagoge seit ältesten Zeiten der Sabbat beugaf-ubinbalim, mit Musikbegleitung begrüsst wurde[1]), ja dass nach Kaufmann[2]) die Meiselsynagoge von ihrer Begründung an eine Orgel besass, deren feierliche Klänge die Gesänge der berühmten Cantoren begleiteten, welche hier von Alters her wirkten, hat wohl damit Nichts zu thun.

In den Werken der Wohlthätigkeit Meisels liegt übrigens so viel System, eine so weit über seine Zeit sich erhebende Tendenz, dass sie reiflicher Berathung mit anderen wackeren und weisen Männern entsprungen sein müssen, und unter diesen Berathern Meisels ist vornehmlich der hohe Rabbi Löb leicht zu erkennen.

Der zweite „Jurist", das heisst das zweite Mitglied des Rabbinats-Collegiums bei Abfassung des Testamentes Mardochai Meisels ist Rabbi Joachim Brandeis. Berufen für diese Bestellung wäre vielleicht R. Lipmann Heller, der berühmte Verfasser der Tosefoth Jom Tob, gewesen, der trotz seiner grossen Jugend (er ist 1579 geboren) seit 1597 bis zu seiner 1624 erfolgten Berufung als Oberrabbiner von Nikolsburg Rabbinatsassessor in Prag war.[3])

Statt seiner wurde aber „der Jurist" Joachim Brandeis dem Collegium zugezogen, der jedenfalls damals auch Rabbinatsassessor war.

---

1) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge. Steinschneider Catalogus pag. 2391.

2) Kaufmann, am angeführten Orte.

3) Vergl. die Biographie Heller's von S. Hock in Liebens. Gal. Ed.

Mit Simon Brandeis ha Levi, dem Schwiegersohne Rabbi Löb's, der später Vorsteher der Prager Judengemeinde und der Ahnherr eines bedeutenden Rabbinergeschlechtes[1]) wurde, ist dieser natürlich nicht identisch, da er sonst nicht hätte zum Collegium beigezogen werden dürfen.

Er scheint übrigens mit diesem Geschlechte Brandeis, dessen Glieder Leviten sind, gar nicht verwandt gewesen zu sein, da bei ihm dieses Attribut nicht erwähnt ist, während es beim Gemeindeschreiber Kaufmann und beim Vorsteher Epstein gewissenhaft auch in der deutschen Uebersetzung des Testaments wiedergegeben wird.

Dieser Rabbi Joachim Brandeis scheint vielmehr identisch mit Rabbi Joachim Eisiks zu sein, dessen Sohn Eisik (Isak) Rabbiner, Cantor und Secretär der israelitischen Gemeinde in Brandeis an der Elbe, ungefähr 25 Kilometer von Prag entfernt, war und dessen Grabstätte auf dem alten Friedhofe in Prag noch bekannt ist. Rabbi Joachim hat wohl als Vorgänger seines Sohnes dieses Amt bekleidet, ehe er als Rabbinatsassessor nach Prag berufen wurde und daher erst den Beinamen Brandeis erhalten ohne Zusammenhang mit der alten dem Levitenstamme angehörigen bekannten Prager Familie Namens Brandeis.

Dies scheint wenigstens aus dem Epitaph seines Sohnes hervorzugen, welches lautet:

יום ב' ר"ח אלול שצד. פ"נ הר"ר איזק ש"ץ ורב וסופר דק"ק ברנדם בן ה"ה מהור"ר חיים ר' אייזקש וצ"ל. אשא קינה על ידע בינה כרב חנינא, בתורת ה' תמיד חנה, תפלתו בכונה, ידיו ולבו לאל אמת ואמונה, והיה ש"ץ וסופר ורב ונאמן יותר מיז שנה, שבחו מי מנה, תגבורה נתונה.[2]).

---

[1]) Baruch Juda Brandeis giebt auf dem Titelblatte des von seinem Vater R. Bezalel Brandeis, Bunzlauer Kreisrabbiner, verfassten Werkes צידה ברוך, Prag 1786, und ebenso in der Vorrede zu diesem Werke seinen bis auf Simon B. reichenden Stammbaum. Vgl. auch Grünwald's „Jungbunzlauer Rabbiner".

[2]) Bei Hock „Die Familien Prags, Wien 1892, steht diese Inschrift mit der abweichenden Jahreszahl שצה auf S. 388b.

Rabbi Mayer Epstein Levy war, obzwar dies im Wortlaute des Testaments nicht erwähnt ist, damals Vorsteher der Prager Gemeinde, wie dies nach Zunz (Zur Geschichte und Literatur S. 270), in dem in Venedig erschienenen, mir nicht zugänglichen Werke תורה אור am Ende ausdrücklich angegeben ist.

Die Familie Epstein war und ist eine sehr angesehene, welcher bedeutende Männer angehörten. Der Grossvater unseres Mayer Epstein, Namens Meïr ben Jacob Levy Epstein, war einige Zeit Associé des berühmten Prager Buchdruckers Gerschon Kohen und druckte mit ihm 1522 ein Machsor in 4°.[1])

Unser Mayer, Sohn Jakobs,[2]) Epstein starb Donnerstag, den 25. Cheschwan 5364 (30. October 1603). Seine uns noch erhaltene Grabinschrift lautet:

אהא, אהא׳ כי עלה מות בחלונינו, ונחשך אחרינו, הראש והקצין מהר״ר מאיר עפשטיין הלוי. יום ה׳ כ״ה חשון ש׳ם״ד. נהוראי שמע לכל מטרו, תורת ה׳ לבש בחגורו, יומם וליל ממנו לא נעדרו, ראש המדברים, משא ומתן באמונה ובישרים, בה׳ בטח בואו וצאתו, ולבו לא נשכח מצותו, אהב ה״ בנפש ונרוטו, לעניים נתן הונו, יתומים הגדיל במעונו, פתחו היה פתוחה לרוחה, ונתן אחריתם לויה וברכה. הצבה באור החיים לאור.

Aber selbst der „Schulklöpper“, der bei der Abfassung des Testamentes offenbar als Zeuge fungirte, ist keine unbekannte, ja keine unbedeutende Persönlichkeit. Dieser Moses Schulklöpper, oder wie er einmal in unserem Act genannt wird, Moses Enochs, ist kein anderer als der Verfasser des vortrefflichen, oft aufgelegten in jüdisch-deutscher Mundart geschriebenen „Brantspiegels“. (Fortsetzung folgt.)

[1]) Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 270, wo man auch weitere Notizen über einige hervorragende Glieder der Familie Epstein seit 1460 findet.

[2]) Vgl. Hock-Kaufmann, Die Familie Prags, S. 247 Col. 1 s. v.

Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau.

Nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt

von

Dr. **Max Freudenthal.**

(Fortsetzung.)

All' die Verbesserungsvorschläge und Reformgedanken, mit denen man sich innerhalb der Breslauer Gemeinde schon längst getragen hatte, konnten nunmehr frei geäussert werden und fanden bei dem Minister wie bei dessen nicht weniger toleranten Kriegsräten die freundlichste Aufnahme.

Und Verbesserungen waren höchst notwendig! Man machte selbst in den schlesischen Regierungskreisen kein Hehl daraus,[1]) dass das von Friedrich dem Grossen 1744 für die Breslauer Juden erlassene Gesetz höchst drückende Bestimmungen enthalte. Und dass die Absicht, die der König mit dem Gesetz zu erreichen gedacht hatte, nicht erfüllt war, das bewiesen die Thatsachen tagtäglich und augenscheinlich. Das Gesetz war von dem Grundsatz ausgegangen,[2]) der seit Friedrich Wilhelm I. in Preussen herrschend geworden und auch unter dem grossen Friedrich noch in Geltung geblieben war: dass die Anzahl der Juden in den preussischen Ländern möglichst zu beschränken, ja dass, wenn möglich, dafür Sorge zu tragen sei, dass sie allmählich überhaupt ausstarben. Demgemäss verordnete das Gesetz von 1744 die Reduction der Breslauer Gemeinde auf zwölf privilegierte Familien, von denen jede zwei ledige Bediente halten durfte. Einige „Schamesen“[3]), Schuldiener und Rabbiner durften ebenfalls ansässig bleiben. Alles andere

[1]) St.-A. (= Kgl. Staatsarchiv in Breslau) M. R. XV. 6: I.

[2]) Vergl. Geiger, I, S. 45.

[3]) Ueber die Entstehung und Bedeutung der Schamesen-Einrichtung, s. Brann, 225.

„unnütze Juden-Volk“ wurde ohne Weiteres aus der Stadt verjagt. Die meisten liessen sich in der Umgegend, in Hundsfeld, Auras u. s. w. nieder und gründeten dort Gemeinden. Die in Breslau zurückgebliebenen Familien durften nur je ein Kind verheiraten und waren alle solidarisch für jeden einzelnen haftbar. Fremde Juden durften nur drei Tage sich in der Stadt aufhalten und hatten dafür täglich acht Groschen zu entrichten.[1]) Es dauerte jedoch nicht gar lange, bis die ersten Ausnahmen gemacht wurden. Einigen neuen Familien wurde das Privileg erteilt, sich in der Stadt ansässig zu machen. Die Juden aus Glogau, Auras und Dyhrenfurth durften gegen geringeres Eintrittsgeld und auf länger als drei Tage die Stadt besuchen, die aus Hundsfeld und Festenberg erhielten sogar gegen eine jährliche Abgabe von 12 Thalern überhaupt freien Zutritt. Während der Kriege Friedrichs mit Oesterreich liess man Juden, welche das Münzwesen und die Fouragelieferungen übernommen hatten, sich ansiedeln. Nach dem Kriege wurden die sogenannten Generalprivilegien eingeführt, durch deren Verleihung die betreffenden Familien in Bezug auf den Handel völlige Freiheit[2]) und auch das Recht erhielten, beliebig viele „Famulizpersonen“ zu halten. Wer also jetzt von auswärts einwandern wollte, brauchte sich nur als Famulizperson eines Generalprivilegierten auszugeben und konnte dann ungestört leben und Handel treiben. Damit aber diese mehr oder minder offenkundig geduldete Umgehung des Gesetzes nicht gar zu sehr gegen das bestehende Recht verstosse, wurden an die Zuzügler allerlei Titel verliehen: Tolerirte über das Reglement, Fixentristen, Tagegroschen-Entrichter u. s. w. Es kann nicht Wunder nehmen, dass infolge dieses fortwährenden Zuflusses von aussen die Breslauer Gemeinde seit Erlass des Friedericianischen Gesetzes bis zum Tode des Königs nicht nur nicht ausgestorben, sondern von ungefähr 300 auf 3000 Seelen und

[1]) Vgl. über das Gesetz: Schl. Pr.-Bl. 1838, Bd. 108, S. 385 f.
[2]) Vergl. Geiger I, 103; II, 145 f.

von etwa 60 auf 600 Familien angewachsen war,[1]) und dass genau so wie früher wieder die aus Zülz, Lissa, Krotoschin, Glogau u. s. w. eingewanderten polnischen und schlesischen Handelsjuden ihre eigenen Gemeinden bildeten, und ihre eigenen Aeltesten und eigenen Bethäuser besassen. Dies Letztere war um so eher möglich, als die seit 1744 Privilegierten zwar eine Gemeinde bildeten, aber als solche ein Gesammtprivileg nicht besassen.[2]) Die an der Spitze stehenden Aeltesten erhoben zur Bestreitung der Gemeindekosten seit 1745 eine Fleischsteuer von zwei Pfennigen pro Pfund, die aber infolge der grösseren Ausgaben und der Silberlieferungssteuer[3]) allmählich sich auf einen Groschen erhöht hatte und dadurch besonders für die unteren und mittleren Klassen der Gemeinde äusserst drückend geworden war. Die eigentliche Staatssteuer, der Servis, wurde von jedem nach einer von den Aeltesten vorgenommenen Schätzung direct an die Serviskommission entrichtet. Fortwährende Klagen über die ungerechte Verteilung derselben bewirkten jedoch, dass die jährlich von der Gemeinde aufzubringende Summe endlich auf ca. 1900 Thaler fixiert wurde; 1100 davon erhielt der Staat, der Rest floss in die Gemeindekasse, da selbst die erhöhte Fleischsteuer nicht mehr zur Bestreitung der Ausgaben reichte.[4])

Die kulturellen Verhältnisse der Gemeinde waren keine besonders glänzenden. Zwar war auch sie nicht ganz unberührt geblieben von den neuen Gedanken, die das Auftreten Mendelssohns blitzartig unter den Juden hatte aufflammen

---

[1]) G.-A. Personenverzeichnisse der Gemeinde.

[2]) Hierauf beriefen sich später einmal die Aeltesten, als sie für einen von Juden begangenen Diebstahl nach dem Gesetz von 1744 solidarisch haften sollten, indem sie erklärten, dass sie, da sie als Gemeinde nicht privilegiert seien, auch nicht gemeinsam haftbar sein könnten. G.-A. Miscell. 1789/90.

[3]) Ueber die Silberlieferung vgl. Geiger II, 101. Die Breslauer Gemeinde hatte jährlich 3112 Thaler unter diesem Namen an die Staatskasse zu zahlen. G.-A. Misc. 1789/90.

[4]) G.-A. betr. Errichtung der Stamm-Nummern. St.-A., M. R. XV, 6: I.

lassen. Das Beispiel des bekannten Dichters Moses Ephraim Kuh[1]) beweist das aus etwas früherer Zeit zur Genüge; aber auch in jener Zeit gab es eine ganze Zahl von Männern, die erfüllt waren von dem neuen Geist der Aufklärung. Der *Meassef* wurde eifrigst gelesen,[2]) ja einige Breslauer Gelehrte schmückten selbst dies Wappenschild der Mendelssohnianer durch Beiträge, die sie lieferten.[3]) Die „Gesellschaft der Brüder", die damals gerade gegründet wurde, verfolgte ebenfalls den Zweck, allmählich Bildung und Besserung zu verbreiten.[4]) Da gab es ferner einige tüchtige jüdische Aerzte,[5]) die durch ihre Jugendbildung in den Religionsgesetzen heimisch und durch ihre ordentlich absolvierten Universitätsstudien in ihrem Fache hervorragend waren, und besonders unter den Generalprivilegierten zeichnete sich eine Reihe von Männern durch autodidaktisch angeeignete allgemeine Bildung vorteilhaft aus. Der Ueberlegenste von ihnen

---

[1]) Man vgl. über ihn die Einleitung zu seinen Gedichten von Seemann und Gödecke, „Grundriss d. Gesch. d. Deutschen Dichtung" IV, 164 ff.

[2]) Man vergleiche die Namen der Abonnenten auf den Umschlägen des Meassef; auch die anderen von der „Gesellschaft der hebräischen Litteraturfreunde" herausgegebenen Schriften fanden zahlreiche Leser in Breslau.

[3]) Josel Pick Rochnowe, und später: Mendel Lewin Bröse oder Bresslau (auch Breslauer) und Salomon Seligmann Pappenheim; über sie vergl. Delitzsch, zur Gesch. d. jüd. Poesie S. 108 ff. und Steinschneider, Catal. Bodl. Nro. 5976, 6375, 6707.

[4]) Sie entstand 16. April 1780, s. Brann, Gesch. der Ges. d. Brüder.

[5]) z. B. Jsaak Jeremias Warburg; über ihn s. Grätzer, l. c. S. 33. Nach dem 1776 von der Judenkommission aufgenommenen und im Bureau der Bresl. Gemeinde befindlichen Seelenregister stammte er nicht, wie Grätzer angiebt, aus Warburg in Westphalen, sondern aus Derenburg im Halberstädtischen. Eine von ihm 1789 erschienene Schrift „Medicinische Betrachtungen" war Hoym gewidmet. Litter. Chronik von Schlesien 1791 S. 15. — Bedeutender noch war Elias Henschel; über ihn vergl. die zu seinem 50jähr. Jubiläum 1837 von Dr. Davidson herausgegebene Schrift: Dr. E. H. in seinem Leben und fünfzigjähr. Wirken als Arzt und Geburtshelfer, sowie die eingehenden Biographien in Hirsch's biogr. Lexikon d. Aerzte III, 159 und Grätzer, schles. Aerzte.

war unzweifelhaft der königliche Hofagent Lipmann Meyer,[1]) der in seiner Heimat Berlin in engster Freundschaft mit David Friedländer und dessen Genossen gelebt und so direkt aus der Quelle der Aufklärung und der Reformideen geschöpft hatte. Der grösste Theil der Gemeinde jedoch bestand aus ungebildeten polnischen Handelsjuden, die alles, was nicht unmittelbar zu der überlieferten Religion in Beziehung stand, ängstlich von sich fern hielten und jeden, der nicht genau so streng wie sie an allen überkommenen äusseren Formen festhielt, — und ihnen galt der lange polnische Rock natürlich für ebenso unverletzlich wie die ausdrücklichen Gebote der heiligen Schrift — schon für einen Apostaten hielten: eine Anschauung, die durch die Thatsache begreiflich wird, dass damals wirklich die meisten Aufgeklärten sich von der praktischen Ausübung der väterlichen Religion mehr oder minder vollständig abzuwenden pflegten. Es war darum auch nicht anders zu erwarten, als dass im Jahre 1787 Mendelssohn und seine Schriften am Neujahrstage feierlichst in der Synagoge der Krotoschiner Juden von dem Unterrabbiner Jehuda Loebusch ben Mordechai mit dem Bann belegt wurden[2]). Und das Beispiel des durch seinen Freisinn und sein ausgezeichnetes Schachspiel bekannten, von allen Freunden des Hergebrachten aber bestgehassten Moses Hirschel, der mit seinen übertriebenen Klagen und Vorwürfen alle Blätter füllte, zeigt, wie man mit allen Mitteln Freigeisterei, Aufklärung und Irreligiosität fern zu halten, ja zu unterdrücken suchte.[3]) An Gelegenheit

---

[1]) Lipmann Meyer (אלעזר ליפמן ב"ר מאיר מברלין), ca. 1726 geboren, 1814 gestorben; sein Leichenstein auf dem alten jüd. Friedhofe in Breslau hat Nr. 2953. Er stammte aus Berlin und war Generalprivilegierter. Auch seine Frau Blümchen hatte ein eigenes Generalprivilegium.

[2]) Moses Hirschel, jüd. Intoleranz und Fanatismus in Breslau, enthalten in: „Wahrheit und Freimüthigkeit in schwesterlicher Umarmung", herausgeg. von Kausch, Nürnberg 1789.

[3]) Ueber ihn Schummel, Breslauer Almanach. Ausser dem eben genannten Aufsatze schrieb er ein Schachspielerbuch, mehrere Arbeiten in den von Kausch herausgegeb. „Freimüthigen Unterhaltungen", sowie den „Kampf der jüd. Hierarchie mit der Vernunft, Breslau, 1788." Seine

zu wirklicher Bildung und Aufklärung fehlte es natürlich vollständig. Oeffentliche Schulen für die Juden gab es gar nicht; das Elisabeth-Gymnasium allein wurde von einigen jüdischen Schülern, wohl Kindern von Generalprivilegierten, in seinen oberen Klassen besucht, und es wird als ein besonders lobenswertes Beispiel der Duldung angeführt, dass man dies gestattete.[1]) Um so zahlreicher blühten die sogenannten Winkelschulen, in denen polnische Lehrer ohne Zucht und Methode im Talmud und in der Bibel unterrichteten und durch ihr Beispiel und Auftreten mehr verdarben als erzogen[2]). In den Personalverzeichnissen der Gemeinde figuriert regelmässig eine Anzahl solcher öffentlicher oder privater „Schulmeister." Die Kenntnis der deutschen Sprache und Schrift war eine höchst mangelhafte; die Gemeinde-Akten werden selbstverständlich in hebräischer Schrift und im Jargon geführt, und man kann schon daraus, ob jemand seinen Namen ordentlich deutsch schreiben konnte oder nicht, meistens auf das Mass von Bildung und Aufklärung schliessen, das er besass. Wozu brauchte der Breslauer Jude auch dergleichen? Das einzige, was er trieb, war der Handel, meistens nach Polen, und selbst darin suchten die christlichen Kaufleute ihm alle möglichen Hindernisse in den Weg zu legen. Denn diese hatten eine Art Aufsichtsrecht über die handeltreibenden Juden, und zwei Mitglieder der Kaufmannsgilde gehörten immer der Juden-Kommission an, welche die Specialpolizeibehörde der Judenschaft bildete.[3])

Wir sehen, es gab thatsächlich genug zu bessern, und

---

masslosen Schimpfereien, besonders gegen die Talmudisten, wurden bereits in der Litterar. Chronik v. Schlesien 1790 gebührend gewürdigt. Der bei Geiger, Zeitschrift für Gesch. d. J. in Deutschland III, 202, erwähnte Aufsatz in den Berlinischen Merkwürdigkeiten mag wohl ebenfalls von ihm herrühren.

[1]) Pr.-Bl. 1786.

[2]) Vergl. Geiger, I, 75; II, 126. Eine ergötzliche Schilderung ihres Treibens giebt Saul Berlin in seinem כתב יושר, vgl. Brann, 257.

[3]) Zimmermann, Geschichte und Verfassung der Juden im Herzogthum Schlesien, S. 36 f. Die Namen der Mitglieder der Juden-Kommission finden sich in den „Schlesischen Instantien-Notizen."

wirklich reichten sogleich nach der Abreise des Königs aus Breslau die Aeltesten der Gemeinde ein „Promemoria[1])" an den Minister ein, „nach welchem sie in einem zu entwerfenden Plan gründliche Vorschläge thun zu können vermeynen, wodurch allen zeither wider Ihre Gemeinde erhobenen Klagen und Beschwerden vorgebeugt und abgeholfen werden könne." Der Graf sprach den Wunsch aus, baldmöglichst diesen Plan zu erhalten, und so machte man sich ans Werk. Der erste Vorsteher, Simon Hirsch[2]), entwarf mit Unterstützung Lipmann Meyers den Reformplan[3]); sie verlangten darin[4]) vor allem die Beseitigung des eingerissenen Famulizunwesens durch ein ähnliches Spezialgesetz, wie es bereits in anderen preussischen Städten, z. B. in Berlin und Glogau[5]), eingeführt sei, das 1) die Handelsrechte der Juden regele, und 2) durch Aufhebung der verschiedenen Titel und durch Beschränkung der Gemeinde-Mitglieder auf eine ganz bestimmte Zahl — nämlich 160 Familien, deren jede eine erbliche Stammnummer erhalten sollte — jeden Fremdenzufluss hemme. Während die etwas verwickelten Vorschläge von der Kammer und vom Minister eingehend geprüft wurden, brach innerhalb der Gemeinde selbst eine kleine Revolution aus. Zur Begleichung der Steuerabgaben hatte zum erstenmale eine direkte Steuerverteilung stattfinden müssen, und die darüber erbitterten Mitglieder, bei denen Gemeinsinn und Gehorsam gegen Vorsteher und Aelteste nicht eben die stärkste Seite bildeten, beschuldigten den ersten Vorsteher schlechter Amtsführung. Eine am 10. Mai 1788 zur Untersuchung eingesetzte Kommission von fünfzehn Mitgliedern, Lipmann Meyer an der Spitze, fand zwar, dass die von Hirsch

---

[1]) G.-A., in causa Canonis 1786.

[2]) Er war Generalprivilegierter und Vertreter des bekannten Berliner Hauses Ephraim und Söhne; sein hebr. Name war ר' שמחה ברעסלא. Bei ihm konnte man auf Euchels krit. philos. hebr. Wörterbuch abonnieren (מאסף 1786); Josel Rochnowe hielt sich bei ihm auf (מאסף 1788).

[3]) G.-A. Bericht Zimmermanns von Einrichtung der Stammnummern.

[4]) G.-A. Miscellen 1789/90.

[5]) Vgl. über die Berliner Verfassung, Geiger l. c., über die Glogauer: Rönne und Simon, Verhältnisse d. Juden im preuss. Staate, S. 238.

ausgeführten Projecte, Erbauung eines Krankenhauses[1]), Einrichtung besonderer Armenverpflegung, ziemlich kostspielig gewesen seien, dass er aber selbst noch eine bedeutende Summe aus seinem Privatvermögen zugesteuert hatte. Man wollte jedoch die günstige Gelegenheit, die sich bot, einmal eine unantastbare Ordnung der Gemeindeverhältnisse herzustellen, nicht vorübergehen lassen, und im Auftrag der Fünfzehn entwarf L. Meyer einen Plan zur inneren Einrichtung der Gemeinde.[2]) Die Arbeiten zogen sich durch das ganze Jahr 1788 hin; unterdessen legte Simon Hirsch sein Amt nieder, neue Aeltesten wurden gewählt, und, um allen Wirren ein Ende zu machen, entschloss sich die Regierung am 28. Februar 1789[3]), „zur Erhaltung mehrerer Ordnung bei dem Gemeinwesen der Juden, zur Wiedergewinnung des ehemaligen Ansehens der Aeltesten und zur Vermeidung und Abhelfung verschiedener Missbräuche, gleichwie solches mit vielem Nutzen in Glogau und Zültz eingeführt ist, den Aeltesten der hiesigen Juden-Gemeine einen königl. Officianten zuzuführen, welcher den Sessionen beiwohnen, dessen Rath sie sich bedienen, keine Gemein-Angelegenheiten ohne Ihn beschliessen sollen, und welcher vorzüglich darauf zu sehen hat, dass Ordnung wieder hergestellt werde und alle Cabale aufhöre". Die Kammer bestimmte hierzu den Königl. Kammerkalkulator Zimmermann[4]), der als tüchtiger Verwaltungsbeamter schon vorher öfters mit Ordnung der jüdischen Gemeinde-Angelegenheiten betraut worden war, der sich aber auch durch seine umfassende Bildung und durch sein vielseitiges Interesse ganz besonders dazu eignete, eine so schwierige Sache, wie die innere und äussere Reform der Juden war, zu einem möglichst guten Ende zu führen. In der That schuldet die Breslauer Gemeinde

[1]) Vgl. Grätzer, 35 f.

[2]) G.-A., Miscell. 1788.

[3]) G.-A., Anstellung der Repräsent. 1789.

[4]) Eine Biographie Friedr. Albert Zimmermanns, der 1815 als Geh.-Reg-Rat starb, findet sich Pr.-Bl., Bd. 61, Jahrg. 1815, S. 485. Er war Herausgeber der Provinzialblätter und der Volkszeitung.

diesem ausgezeichneten Manne, der von nun an die direkte oder indirekte Triebfeder aller Vorgänge innerhalb der Judenschaft war, ausserordentlichen Dank.

Das erste, womit der neue Assessor der Judengemeinde, der für seine sehr grosse Mühe und Arbeit einen Monatsgehalt von 12 Thalern aus der Gemeindekasse zu beanspruchen hatte, sich beschäftigte, waren geschichtliche Studien über die ehemalige und damalige Lage der Juden. Als wertvolle Frucht dieser Studien erschien später für die Oeffentlichkeit bestimmt seine „Geschichte und Verfassung der Juden im Herzogthum Schlesien“[1]), zunächst aber bereits nach 3 Monaten, am 13. Juli 1789, der für die Regierung bestimmte Entwurf zu einer neuen Breslauer Judenordnung.[2]) Das begründende Gutachten, das diesen Entwurf begleitet, macht der vorurteilslosen Gesinnung des Verfassers, dem lebhaften Interesse, das er trotz aller unausbleiblichen Widerwärtigkeiten für die ihm zugewiesene Aufgabe zeigte, wie nicht minder seinem offenen Blick alle Ehre. Ohne gerade hohe und weittragende Gesichtspunkte aufzustellen, suchte er mit grosser Feinfühligkeit da, wo es in der Praxis am meisten not that, Hand anzulegen und nur massvolle von jedem überstürzenden Extrem sich fernhaltende Massregeln vorzuschlagen. (Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Predigten aus dem Nachlass von Dr. M. Joël, Rabb. d. israel. Gemeinde zu Breslau, Herausgeg. von Dr. **A. Eckstein** u. Dr. **B. Ziemlich,** Bd. I Festpredigten, Breslau, Schles. Buchdruckerei, XX u. 312 SS. 8°.

Die Herausgabe dieser nachgelassenen Predigten darf schon als ein Werk der Pietät für das Andenken des bedeutenden, nur zu früh

---

[1]) Breslau, 1791.

[2]) St.-A., M. R. XV, 6: I., G.-A., Einrichtung der Stammnummern.

seinem Berufe und seiner Gemeinde entrissenen Mannes auf Anklang und entgegenkommende Theilnahme rechnen. Sie wird aber ferner einem ungetheilten Beifall, einer vollen Befriedigung begegnen als ein verdienstliches Unternehmen, welches wahre Perlen einer ausserordentlichen Beredsamkeit, Schätze von tiefen Gedanken und Anschauungen, meisterhafte Darstellungen jüdischen Glaubens und Lebens vor Vergessenheit und Verlust schützt und zugleich grossen Kreisen in Gegenwart und Zukunft zugänglich macht. Diejenigen, welche das Glück hatten, manche dieser Predigten von dem Verewigten selbst zu hören, werden gern die Eindrücke erneuern, die der wunderbar beredte Mund auf seine Zuhörer nie verfehlt hat; bei Anderen wird der Reiz der Neuheit verstärkend wirken und das Buch das lebendige Wort um so eher ersetzen können, als die Fassung der Gedanken und Worte überall die Frische und Lebendigkeit eines frei und reich schaffenden Geistes bekundet und bewahrt. Es ist ein seltener Verein von Adel und Leichtfasslichkeit in dieser Sprache; es ist die Folge eines ebenso tiefen wie klaren Denkens, wie es dem verewigten Verf. in überaus seltener Weise eigen war. Von grösstem und geradezu ausschlaggebendem Werthe sind aber Joëls Predigten für seine Amtsgenossen, insbesondere für jüngere und der Vervollkommnung fähige Prediger. Joël galt mit Recht als ein Meister der Beredsamkeit. Nicht nur auf der Kanzel, — überall, wo er das Wort nahm, konnte man der werthvollen Belehrung oder fruchtbaren Anregung, immer aber eines gediegenen geistigen Genusses sicher sein. Ja selbst sein Gespräch, seine Unterhaltung über wissenschaftliche oder ganz gewöhnliche Angelegenheiten war fesselnd und sehr angenehm durch die überraschende Beleuchtung, die sein Geist, sein Witz, seine stets schlagfertige Erwiederung, sein beredter Mund den Dingen zu geben vermochte; seinen gewinnend und fesselnd vorgetragenen Gründen wohnte eine gewisse Unwiderstehlichkeit inne, die sich auch selbständig Denkenden fühlbar machte. Es war ein Genuss, ihm zuzuhören und dem Zuge seiner Gedanken zu folgen. Seinen Redeleistungen und insbesondere seinen Predigten kam natürlich seine anderweitige geistige Bedeutung nicht wenig zu gute. Sein reiches Wissen, seine harmonische Bildung, seine Beherrschung der Sprache, die Selbständigkeit und Tiefe seines Denkens, seine geistvolle und ursprüngliche Lebensanschauung, die sich in seinen anderen literarischen Erzeugnissen glänzend gezeigt haben, verleugneten sich selbstverständlich auch in seinen Reden und Predigten nicht. Musterhaft sind seine Predigten ferner in ihrem zwar wechselvollen, aber stets durchsichtig gehaltenen Aufbau. Das konnte nicht anders bei einem Manne sein, der, wie Joël, viele Jahre Lehrer der Homiletik gewesen war, ehe er selbst zum berühmten Prediger wurde. Dass auch Predigten ohne Text bei ihm ausnahmsweise vorkommen konnten, die dennoch im Uebrigen ganz vortrefflich waren, wie im Vorworte S. XII hervorgehoben wird, kann man unbedenklich zugeben; jedoch hat er dergleichen sicherlich nicht beabsichtigt. Was sich übrigens ein Meister wie Joël ungestraft erlauben durfte, hebt für den gewöhnlichen Prediger und vollends für den Anfänger die der Sicherheit wegen festzuhaltende Regel nicht auf, dass jede Predigt einen Text haben müsse. Joël selbst hat diese Regel gelehrt und bei seinen Predigten fast immer angewendet. Selbst in Predigt XV, die im Vorwort S. XII A. 2 als Beispiel einer textlosen Predigt genannt wird, sind die S. 119 angeführten Anfangsworte von 2. Mos. 19,3 und 19,20 in ihrer Zusammenstellung als Text zu betrachten; ebenso in Predigt XVI die S. 127

angeführten Worte „Ehre Vater und Mutter", nur hat Joël nicht nöthig gefunden, sie als Textesworte noch besonders kenntlich zu machen, zumal da dort thematische Predigten vorliegen, worin der Text lediglich zum Ausgangspunkte dienen darf und in der Predigt nicht weiter berücksichtigt zu werden braucht. Auch in Predigt XXXIV ist S. 258 der Text und zwar Koh. 9,14 nach der Auslegung des Midrasch, nur mehr latent, vertreten; es wäre für Joël ein Leichtes gewesen, denselben als solchen hervortreten zu lassen, ohne dass die Predigt dabei verloren hätte. Doch dachte Joël überhaupt frei über den Text, ohne denselben an sich zu unterschätzen. Bei einer Unterhaltung über eine seiner Predigten, deren Gedankengang und Inhalt er mir in üblicher Weise nachträglich mittheilte, kamen wir auf die Beschaffenheit und Anwendung des Textes zu sprechen. J. meinte bei dieser Gelegenheit, es sei ein weit verbreiteter Irrthum, sich den Text einer Predigt immer nur als einen einzelnen Bibelvers oder als das Ganze einiger verbundener Bibelverse zu denken. Er betrachtete auch eine von dem Prediger selbst gut befundene Zusammenstellung von Bibelstellen für ebenso geeignet; ja eine ganze grosse, wörtlich gar nicht vorzutragende Bibelstelle, worin eine Thatsache berichtet oder ein Gedanke ausführlich dargelegt oder ein Gesetz angeordnet werde, kurz der biblische Stoff, von dem der Prediger ausgehe, könne als Ganzes den Text, d. h. den biblischen Untergrund für das Thema der Predigt bilden. — Dieser Meinung wird jeder Kundige zustimmen.

Neben der Formvollendung zeichnen sich diese Predigten von Joël durch ihren Inhalt aus. Ein ansehnlicher Theil derselben bespricht die Grundlehren des Judenthums und der Religion überhaupt in einer so eindringlichen, zwingenden und überraschenden Weise, dass ein tiefer Eindruck auch bei Widerstrebenden nicht verfehlt wird. Mit Recht macht das Vorwort auf den philosophirenden Charakter des Joël'schen Denkens aufmerksam, der sich auch in seinen Predigten ausprägte. Man muss aber zur Erklärung der hervorragenden Leistungen Joëls in dieser Sphäre auch an die Richtung oder besser an den religiösen Zustand der Zuhörerschaft denken, die er für seine Festpredigten in der neuen Synagoge in Breslau ins Auge fassen musste. Natürlich erkannte J. die Schwierigkeit seiner Aufgabe mit voller Klarheit und wählte danach den Inhalt seiner Predigten. Es hatte aber auch für ihn einen grossen Reiz, seine eigene durch selbständiges Denken vermittelte und befestigte religiöse Ueberzeugung mit den reichen, ihm zur Verfügung stehenden Mitteln auch denen gegenüber geltend zu machen, die in seiner Gemeinde über Alles hinaus zu sein glaubten und sich stolz von dem Glauben ihrer Väter, als ob er einem beschränkten, längst überwundenen Standpunkt allein angehörte, innerlich abwendeten. Seiner tiefer blickenden Auffassung, seiner geistvollen Darstellung, der Macht seiner Logik vermochten auch die Sprödesten nicht ganz zu widerstehen, und, wo sie nicht zustimmten, mussten sie die Berechtigung eines so sachkundig und glänzend beleuchteten Standpunktes zugeben. Hieraus erklärt sich auch der unbedingte Respekt, die ausserordentliche Verehrung und Zuneigung, die Joël auch in den dem Judenthum sonst recht sehr entfremdeten Kreisen seiner Gemeinde gefunden hat.

Wir könnten die oben beiläufig angeführten Predigten Joëls als Proben seiner gewinnenden und überzeugenden Darstellung, seiner schönen und edlen Sprache, seiner tiefen und zugleich klaren Gedanken dem Leser empfehlen. Doch mit gleichem Rechte liessen sich die anderen als Beispiele derselben Art nennen. Der Leser darf dreist die

erste beste Predigt in diesem Bande herausgreifen; überall wird er sich angezogen, angesprochen und gefesselt fühlen. Das Buch sollte in keinem jüdischen Hause, in keiner Bibliothek eines Rabbiners oder Predigers fehlen. Es ist das schönste Geschenk und Erbauungsbuch für die jährlich wiederkehrenden Feste und hat dazu noch den Vorzug, in verschiedenen Jahren reiche Abwechselung zu bieten, da es nicht weniger als neun Predigten für Pessach, sieben für das Wochenfest, zehn für Neujahr, acht für den Versöhnungstag, sechs für Hütten- und Schlussfest enthält. Das Vorwort des Einen Herausgebers, des Dr. Bernhard Ziemlich in Nürnberg, ist eine schöne und werthvolle Charakteristik der Joël'schen Kanzelberedsamkeit und Persönlichkeit.

Der Verlagshandlung gebührt Dank und Anerkennung für die würdige Ausstattung des Buches. Mögen die weiteren Bände dem ersten recht bald folgen!

Dr. David Rosin.

Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. Herausgegeben durch die historische Commission für Geschichte der Juden in Deutschland. (Fortsetzung.)

Warum nun die „historische Commission", wenn sie schon, wie der Augenschein lehrt, nicht in der Lage war, die hebräischen Texte vor Misshandlung zu schützen, selbst das vergleichsweise viel leichtere Rettungswerk nicht einmal an den ihrer Ueberzeugung nach entstellten Namen vollzogen hat, ist ein bis zur Stunde ungelöstes Räthsel. Für die nicht biblischen Namen und Wörter, die zu transscribieren waren, sollte wie der Herausgeber berichtet, die „moderne oder am häufigsten vorkommende Form"[1]), gewählt werden. Es soll nun zwar nicht geleugnet werden, dass z. B. Urschrage[2]), Darge[3]), Chajim[4]) u. s. w. für אורשרגו, דרגא, חיים u. dergl. in einigen Gebieten östlich von der Weichsel nicht nur die modernen, sondern auch die gewiss dort am häufigsten vorkommenden Formen sein mögen. Hierzulande aber gilt es seit wenigstens zwei Menschenaltern bei den jüdischen Gelehrten für eine allgemein anerkannte Regel, dass man richtig Urschrago, Darga, Chajjim u. s. w. schreiben müsse.

Nicht viel Erfreulicheres ist von der Art und Weise, wie der Herausgeber seine Texte kritisch behandelt und erläutert hat, zu melden. Er hätte vor allen Dingen nicht einen Augenblick vergessen dürfen, dass die Aussteller der hebräischen Urkunden, wie er übrigens selbst hervorhebt (S. XX), allesamt rechtsgelehrte Leute und wohlbewandert im Gebrauch des rabbinischen Idioms waren. Es wäre ihm dann nicht so leicht eingefallen, ihnen ihr Concept verbessern zu wollen. So war es z. B. unnötig, für den tadellosen chaldäischen Ausdruck בריא (S. 17) die allerdings häufigere gleichbedeutende

1) S. XXIII. In die Kategorie dieser Wörter gehört auch das entsetzliche „Schalom habenujah', das mit unbegreiflicher Consequenz, an sämtlichen zwölf Stellen, an denen es uns im Text (S. 65. 90. 92. 94. 96. 98. 101. 103. 105. 106. 109. 113) begegnet, und ausserdem in der Vorrede (S. XXVII) und im Register (S. 209. 215. 249) immer so, und nicht anders transscribiert ist. Einem Herausgeber hebr. Texte hätte man allerdings zutrauen dürfen, dass er wisse, dass die sehr bekannte Nebenform für Jerusalem שָׁלֵם d. h. Schalem laute. Dabei vermag ihn der Umstand, dass R. Samuel b. Menachem einmal wirklich שלם in שלום verschrieben hat (S. 105) keineswegs zu entlasten.

2) S. 12. 14. 18. 26. 36. 89. 218.

3) S. 88 bis 89. 120.

4) S. 12. 13. 18. 29. 30. 41. 43. 46. 48. 50. u. s. w.

hebräische Form בריה in den Text zu setzen. Es war überflüssig, mehrfach (S. 43, 68, 80) die Form כהן in רבהן zu verwandeln, da im rabbinischen Stil der Artikel nicht selten in derartigen Verbindungen weggelassen wird. Noch viel weniger berechtigt war der Herausgeber, für das letzte Wort das Satzes ואינש לא ימחא בידיה (S. 113) einfach בידיהם zu setzen. Er hätte sich vielmehr sagen müssen, dass in der chaldäischen Schlusswendung des Satzes וידא רשאי ר' יוסף למכירה זו ... ואינש לא ימחא בידיה einzig und allein die Form בידיה (= hebr. בידו) am Platze sei. Das Gleiche gilt von der Verwandlung des Wortes לדם in לו in dem Satze ... ר' נקלכין ואפוטרופין שמינו לדם בית דין והקהל ... (S. 101), woselbst לדם einfach als sogenannter pleonastischer dat. commodi zu verstehen war. Vollends falsch aber ist die Verbesserung des Ausdrucks שלשה ריבעי („drei Viertel") (S. 77) in שלשה רביעי. Denn רביעי heisst niemals ein „Viertel", sondern stets nur der „Vierte", während ריבעי = רִבְעֵי der stat. constr. plur. von רֶבַע „Viertel" ist und bekanntlich im unpunktirten rabbinischen Text trotz des kurzen Vokals sehr wohl mit einem Jod (als mater lectionis) hinter dem Resch geschrieben werden kann. Nicht einmal die eigenhändigen Unterschriften der Mitglieder des Kölner Judenraths sind vor der Verbesserungslust unseres Herausgebers sicher. Ascher b. Uri ha-Levi,[1] Isaak Chajjim b. Eleasar ha-Cohen[2] und Simon b. Mose[3] haben sich hin und wieder erlaubt, dem Namen des verstorbenen Vaters den allerdings nicht ganz gewöhnlichen Segenswunsch זע"ל oder ועיל hinzuzufügen. Herr Stern, der ihnen derartige Unregelmässigkeiten glaubt verwehren zu müssen, wirft זע"ל (das jeder Sachkundige vermutlich auf den ersten Blick nach ψ 112, 6 in זכר עולם יהיה לו[4] auflösen wird) und ועיל (= זכר עולם לו) in seine Textnoten und setzt ohne Weiteres das landläufigere וצ"ל in seinen nun vermeintlich von Irrthümern gesäuberten Text. Nahezu noch wunderbarer ist folgende Leistung. Chajjim b. R. Jechiel קמן[5] und Jacob b. Joseph[6] weisen in den Stern'schen Texten hinter dem Namen des lebenden Vaters die Euphemie שי"ת auf, die an allen am Rande angeführten Stellen und ausserdem in den Uebersichten (S. 245, 251) mit den Worten: „den sein Hort behüten möge" übersetzt wird. Dem entsprechend lesen wir auch S. XXVI in dem Verzeichniss der Euphemien: „שי"ת = שמרהו צורו u. s. w." unmittelbar dahinter aber das unglaublich naive Geständniss, dass an allen aufgezählten Stellen „die handschriftliche Vorlage deutlich statt das י die Zeichen וי hat." Es steht also gar nirgends das consequent ohne jede Randbemerkung in den Text aufgenommene und sieben oder acht Mal übersetzte שי"ת, sondern dafür überall die anderweitig gänzlich unerwähnt gelassene Formel שו"י, die übrigens sehr einfach in שיחיה ויאריך ימים aufzulösen ist.

(Fortsetzung folgt.)

---

1) S. 100. 101.
2) S. 99. 100.
3) S. 97. 100. Die Angabe auf S. 249 hinter diesem Namen widerspricht der Textnote e auf S. 100.
4) Damit soll nicht ausgeschlossen sein, dass die Auflösung זכורו עלינו ינן לעולם ebenso berechtigt wäre.
5) S. 12. 13.
6) S. 145. 146. 151.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Das Sikarikon-Gesetz.

Von

Dr. **F. Rosenthal.**

(Schluss).

4. Die dritte und letzte Verordnung.

Die dritte und letzte Verordnung, welche in der Mischna und der Tosefta genannt wird, bezweckt wieder eine Einschränkung der durch die zweite Verordnung getroffenen Modification des alten Revindicationsrechts und bedeutet somit theilweise eine Rückkehr zu dem ursprünglichen sogenannten Sikarikongesetz. Nach unserer Mischna und Tosefta ging diese dritte Verordnung von dem Patriarchen R. Juda I aus. Es heisst daselbst: Rabbi hat eine Sitzung des „Gerichtshofes" veranlasst, und es wurde mittels Abstimmung beschlossen: Wenn das Grundstück bei dem Sikariker zwölf Monate bereits (unangefochten) verblieben sei, erst dann sei der Kauf Jedem gestattet und rechtsgiltig. Auch dann habe aber der Käufer dem Voreigenthümer das „Viertel" zu erstatten. Ebenso bleibe auch dann dem Letzteren das Vorkaufsrecht vorbehalten.[1])

Die dritte Verordnung unterscheidet sich von der zweiten also nur insofern, als sie das ursprüngliche Revindicationsrecht des legitimen Eigenthümers wenigstens für die Dauer eines Jahres nach der geschehenen Erpressung wieder herstellt und aufrecht hält. Dieses Jahr sollte der Vergewaltigte offenbar dazu benutzen, um seine Ansprüche vor dem römischen Richter gegen den Sikariker geltend zu machen oder sonst zu seiner Sache zu kommen. War dies aber aus welchem Grunde immer unterblieben, so trat alsdann allerdings die Bestimmung der zweiten Vorordnung zu Gunsten des Käufers wieder in Kraft. Diese Verordnung hängt jedenfalls mit den anderweitigen Bestimmungen des römischen Rechts über die Verjährung zusammen, welche zu verschiedenen Zeiten und für verschiedene Gegenstände verschieden waren und in den verschiedenen Provinzen wohl auch verschieden

[1]) Dieser Passus ist allerdings nur in der Tosefta enthalten, aber diese ist nicht im Widerspruche mit der Mischna. Vergl. die Texte oben S. 3.

gehandhabt wurden.[1]) Diese Verordnung trägt also schon den Stempel einer besseren Zeit an sich, in welcher das Vertrauen zu dem Schutze des Gesetzes und der Obrigkeit mindestens im Wachsen war. In gewissem Sinne bedeutet sie auch eine Art von Annäherung an den später von Samuel ausgesprochenen Grundsatz: Landesgesetz ist giltiges Gesetz. (דינא דמלכותא דינא).

Die Autorität, von welcher diese Verordnung ausgegangen ist, wird uns angegeben, und zwar wird in unserer Mischna und Tosefta, wie in den meisten Ausgaben des Jeruschalmi, als solche der Patriarch R. Juda I genannt (רבי הושיב בית דין). Nur Jerusch., ed. Krotoschin, hat die Version R. Josua (רבי יהושע הושיב), welche von Graetz für die richtige gehalten wird. Wir halten aber dieselbe für nichts Anderes, als für die Folge einer fehlerhaften Dittographie des Wortes הושיב oder der drei ersten Buchstaben dieses Wortes, so dass alsdann aus der Verbindung von הושיב oder הוש mit dem vorhergehenden רבי die irrthümliche Lesart רבי יהוש entstanden ist.

Das doppelte Bedenken Graetzens gegen die Autorschaft Rabbi's[2]) ist kaum als begründet zu erachten. Denn dass eine Verordnung Rabbi's, des Redacteurs der Mischna, in die Mischna aufgenommen und der Autor mit dem Titel Rabbi genannt wird, ist bei den zahlreichen Analogien dafür[3]) gewiss nicht auffallend. Das chronologische Bedenken Graetzens kann überhaupt nur von seinem Standpunkte der Identification der Sikarier und Sikariker als gerechtfertigt erachtet werden. Von unserem veränderten Standpunkte aus fällt dieses Bedenken von selbst weg.

Gegen diese Lesart im Jerusch., ed. Kr., spricht aber der Umstand, dass eine solche Stellung des Rabbi Josua an der Spitze eines Synhedriums, so dass er eine Verhandlung und Abstimmung veranlasst und geleitet hätte, sonst nirgends bezeugt ist.[4]) Für die allgemeine Lesart und für die

---

[1]) Das jüdische Recht kennt nur eine erlöschende Verjährung, aber nicht eine erwerbende (praescriptio acquisitiva, usucapio), während das alte römische Recht nur die letztere hatte. S. Mayer, die Rechte d. Isr. Ath. u. Römer, Bd. II, p. 172.

[2]) Gr., l. c., p. 10 ff.

[3]) Ich verweise auf die vielen Beispiele in Frankel's Darke ha-Mischna, p. 215.

[4]) In Baba-kamma 74b sowie in dem bekannten Sendschreiben Scherira's wird derselbe allerdings אב בית דין genannt; aber das sagt noch nicht, dass er Leiter des Synhedriums gewesen sei.

Autorschaft des Patriarchen R. Juda I spricht aber ganz entschieden das Zeugniss Rab's im Jerusch., Gittin V, 7 Ende, dass er selbst bei der Abstimmung über diese Verordnung zugegen gewesen wäre.[1])

Somit müssen wir die Lesart in unserer Mischna und Tosefta als die richtige und damit auch als Autor dieser letzten Verordnung den Patriarchen R. Juda I anerkennen.

5. Die Zeit der Verordnungen.

Nach unseren bisherigen Resultaten wäre die Frage nach der Zeit, in welcher das eigentliche sogenannte sikarikische Gesetz (דין סיקריקון) erlassen wurde, eine müssige. Hier ist bloss der Titel ein Object für die historische Determination, während das Recht selbst, das ist die Ungiltigkeit des Besitzes eines ohne Entgelt, durch Erpressung und mit Bedrohung des Lebens gewaltsam erlangten Gutes, eine uralte jüdische Rechtsanschauung ist, deren natürliche Erklärung einer historischen Combination nicht bedarf. Die nähere Bezeichnung dieses Gesetzes als דין סיקריקון oder משום סיקריקון fällt auch wohl ungefähr in die Zeit, in welcher die häufig und ungestraft vorkommende Art der bezeichneten gewaltthätigen Erpressung die Führer des Volkes veranlasste, sich mit dem Gegenstande zu befassen und zum Schutze des Gemeinwohls besondere Bestimmungen zu treffen. Für uns kann es sich daher nur um eine Zeitbestimmung für diese Verordnungen handeln. Da uns aber ferner die Autorschaft des Patriarchen R. Juda I für die letzte Verordnung feststeht, so kommt für uns eigentlich nur die Entstehungszeit der beiden ersten Verordnungen in Frage.

Zur Lösung dieser Frage haben wir aus unserer bisherigen Untersuchung uns folgende Ergebnisse gegenwärtig zu halten:

Erstens: Die Formulierung der Mischna rischona, wie sie in der Tosefta tradiert wird, stammt aus der Zeit, in welcher die von ihr tradierte Verordnung, betreffend die vorübergehende Ausnahme und Suspension des Sikarikon-Gesetzes für die Güter in Judäa, deren legitime Besitzer vor oder während eines Krieges getödtet wurden, noch in Wirksamkeit war. Das beweist der Wortlaut der Tosefta in der Form des Präsens: אין בו משום סיקריקון ארץ יהודה.

[1]) רב אמר אנא הוינא ממנינא ולאו שניא היא. Wenn für die Stelle in b. Gittin 59a die gezwungene Deutung G.'s noch denkbar wäre, so lässt diese Fassung im Jerusch. jedenfalls keinen andern Sinn zu, als die, dass Rab bei der Abstimmung über diese Verordnung persönlich mitgestimmt habe.

Zweitens: R. Simon b. Eleasar, welcher einer Bestimmung dieser ersten Mischna, betreffend die Frage, ob zur Giltigkeit eines Kaufes aus der Hand eines Sikarikers die Zustimmung des legitimen Eigenthümers vorhergehen oder nachfolgen müsse, widerspricht, und dessen Meinung der Redacteur unserer Mischna annimmt und auch thatsächlich als Inhalt der Mischna rischona tradiert, gehörte noch der Zeit an, in welcher diese Mischna rischona im Lehrhause formuliert wurde.

Aus diesen beiden Voraussetzungen würde aber für uns das Ergebniss folgen, dass diese Ausnahmebestimmung für die sikarikischen Führer, deren Eigenthümer vor oder während eines Krieges getödtet wurden, noch in den Tagen des R. Simon b. Eleasar in Anwendung war. Mit nothwendiger Consequenz müssten wir aber dann daraus ein Zwiefaches schliessen. Jener Krieg, welcher zu der vorübergehenden Massregel für Judäa Veranlassung gegeben, die in den Tagen des R. Simon b. Eleasar noch Anwendung fand, kann nicht lange vorher stattgefunden haben und fällt daher wenigstens in den Anfang der Lebenszeit dieses Lehrers. Es ergiebt sich aber daraus ferner, dass vor und nach diesem Kriege eine Zeit der Unruhe, der Gewaltthätigkeit und Ungesetzlichkeit gewesen sein müsse, da ja in der Tosefta nicht allein von vor dem Kriege (לפני המלחמה) Getödteten die Rede ist, sondern auch von solchen, die nach dem Kriege getödtet wurden (דרוגין שנהרגו אחר המלחמה).

Auch mit Bezug auf die zweite Verordnung haben wir zu constatieren, dass dieselbe der Zeit nach nicht lange nach der ersten Verordnung der Mischna rischona erlassen wurde. Dafür spricht schon der Umstand, dass R. Simon b. Eleasar bekanntlich nicht viel älter als der Autor der dritten Verordnung, als der Patriarch R. Juda I, war. Demnach war der Zeitraum zwischen dem Erlass der ersten und dem der letzten Verordnung kein so sehr grosser, dass noch ein bedeutender Zwischenraum zwischen der ersten und zweiten Verordnung angenommen werden könnte. Dafür aber, dass die zweite Verordnung nicht sehr lange nach der ersten erlassen wurde, spricht theilweise auch, dass die Mischna die Autoren der zweiten Verordnung als den darauffolgenden Gerichtshof (בית דין שלאחריהם) bezeichnet, und genauer die Tosefta, welche dieselben als „unsere Lehrer“ (רבותינו) benennt. Spricht doch auch der Tradent der Tosefta, indem er die zweite Verordnung im Namen seiner Lehrer tradiert, zugleich von der ersten Verordnung, nicht wie unsere Mischna, von

etwas Vergangenem, sondern wie von einem noch wirksamen Gesetz! Es scheint also, dass beim Erlass der zweiten Verordnung die erste noch in Kraft und Geltung war. Und das ist ja auch gut denkbar, da diese beiden Verordnungen einander nicht widersprechen und die eine die andere nicht ausschliesst. Die erste Verordnung hebt das Revindicationsrecht allerdings auf, aber doch nur für einen bestimmten und vorübergehenden Ausnahmefall in Judäa mit Bezug auf die vor und in einem Kriege Getödteten, während sie das Revindicationsrecht im Allgemeinen unberührt lässt. Die zweite Verordnung modifizirt dieses Recht im Allgemeinen, ohne deshalb die früher verordnete Ausnahme für Judäa ausser Kraft zu setzen. Beide Verordnungen sind also nach unserer Meinung nicht lange nach dem Kriege erfolgt, auf welchen die Quellen hinweisen; die erste kurz nach demselben und die zweite nicht viel später.

Welcher Krieg kann aber als die bewegende Ursache dieser Verordnungen angesehen werden? An den ersten Römerkrieg unter Titus ist nicht zu denken, da es sich ja bei den Sikarikern nicht um Güterconfiskationen handelte, welche in grossem Maassstabe als Recht der Eroberung ausgeführt wurden. Schon die Unform des Wortes „sicaricon" weist auf eine spätere Zeit hin.[1]) Ebensowenig ist an den grossen hadrianischen Krieg, welcher mit der Eroberung Bethars endigte, zu denken, weil dann die Rückwirkung der Verordnung auf die Sikariker vor dem Kriege (לפני המלחמה) nicht zu erklären wäre. War doch die erste Regierungszeit Hadrians bis zum Aufstande des Bar-Kochba für die Juden eine Zeit des Aufschwungs und glücklicher Hoffnungen. Es bleibt uns also kein anderer Ausweg, als dass wir die historische Situation für unsere Verordnungen in der Zeit nach dem Untergange Bethars suchen. Dazu besitzen wir auch das ausdrückliche Zeugniss der Boraita im Jeruschalmi.[2])

Das war eine Zeit steter Verfolgung und unaufhörlicher Gewaltthaten und Quälereien gegen die Juden als eine

[1]) Gegen diese Behauptung Graetzens und deren nothwendige Folge, dass die erste Verordnung von R. Jochanan b. Sakkai ausgegangen sei — an R. Simon b. Gamliel I ist nicht zu denken, weil dieser nach dem Kriege nicht mehr gelebt hat — spricht, dass unter den aufgeführten Verordnungen des R. Jochanan b. Sakkai eine so wichtige sicherlich nicht gefehlt hätte. S. Rosch-hoschana 29b ff. u. a. O.

[2]) S. oben S. 3 . . . בראשונה גזרו שמד על יהודה. Bekanntlich versteht man unter שמד zumeist die hadrianische Religionsverfolgung. Diese ist also nach Jer. den sikarikischen Gewaltthaten vorausgegangen.

dauernde Wirkung des leidenschaftlichsten Hasses, welcher durch die jüdischen Aufstände unter Trajan und Hadrian bei den Römern erregt wurde, und von welchem selbst die besten Kaiser, wie Antoninus Pius und Mark Aurel, sich nicht frei hielten.[1]) Von dieser Zeit sagt der Patriarch R. Simon b. Gamliel: Wollten wir alle unsere Leiden verzeichnen, wir wären es nicht im Stande.[2]) Eine andere Quelle berichtet noch von einer Vermehrung der Leiden nach dem Tode des Patriarchen[3]). Auch sonst in den talmudischen Quellen sprechen verschiedene Anzeichen für ein verbittertes Verhältniss zwischen Römern und Juden. Mit welcher rücksichtslosen Voreingenommenheit man die Beschwerden der Juden selbst in den höchsten römischen Kreisen behandelte, beweisen die Antworten, welche Mark Aurel und Niger den Bitten der Juden zu theil werden liessen.[4]) Das war die Zeit, in welcher die Römer gegen die Juden sich Alles erlauben durften. Das war der Boden für das Wuchern der gewaltthätigen Sikariker.

Dass unter solchen Umständen das Volk in seiner Verzweiflung häufig zu Ausschreitungen gedrängt wurde, ist fast selbstverständlich; aber eben so sicher ist es, dass es seine Lage dadurch nicht verbessert, sondern nur verschlimmert hat. Aber es wird uns auch ausdrücklich von einem Aufstande in Judäa berichtet, welcher zur Zeit des Antoninus Pius (138—161) stattgefunden hat und jedenfalls von grösserer Ausdehnung und Bedeutung war. Dieser Aufstand, welcher mit einem solchen der Dacier und Germanen zu gleicher Zeit bewältigt wurde[5]), scheint uns der Krieg zu sein, von welchem in unserer Mischna und Tosefta die Rede ist, und welcher zu den Verordnungen gegen die Sikariker den Anstoss gegeben hat. Die erste Verordnung wäre demnach in die Zeit des Patriarchats des R. Simon b. Gamliel zu setzen. Nicht lange nachher folgte die zweite Verordnung, welche von dem darauffolgenden Gerichtshof oder unseren Lehrern ausgegangen ist.

Somit hätten wir in diesen Verordnungen einen nicht unwichtigen Beitrag für die historische Erkenntniss einer Zeit, die noch sehr der Enthüllung und Aufklärung bedarf.

---

[1]) S. Graetz, Gesch. d. J., Bd. 4, p. 206.
[2]) b. Sabbat 13b.
[3]) Sota Ende.
[4]) Ammianus Marcellinus XXII, V, 5. u. Spartianus, Pescennius Niger, VII. Vergl. zu ersterem Joël, Blicke etc., 2 Th., p. 137.
[5]) Capitolinus in Antoninum Pium, c. 5. Germanos, Dacos atque Judaeos rebellantes contudit per praesides ac legatos. S. Graetz, ds. Note 20.

Beiträge zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde.

Von

Dr. **J. Perles** in München.

(Fortsetzung).

II.

.... ר"ב מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו רהטון (Var. רידטון) ועל כל רהטון ורהטון בראתי לו קרטון (Var. קידטון) ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו נסטרא וכו' (Berach. 32b.)

Die Stelle ist von Sachs Beiträge I, 111—112, kurz übersetzt und besprochen. Das Gleichniss ist dem römischen Heerwesen entnommen. רהטון hält Sachs und nach ihm Levy, nh. WB, für ῥοῦττα, ruta, rotta, manus vel globus hominum. Diese Bezeichnung gehört aber einer sehr späten Periode an, wie aus Ducange zu ersehen ist, und kann für die Erklärung eines Wortes im babylonischen Talmud nicht verwerthet werden. Buxtorf dachte an rheda, veredarius, weil ein vornehmer Mann mit Pferden und Wagen ausfährt. In קרטון, das Buxtorf, de Lara und Levy mit κράτος, κρατερός fälschlich in Verbindung brachten, hat Sachs richtig Cohors, wovon κόρτης, κόορτις bei Polyb. 11,23 erkannt, vgl. auch S. Fränkel, die arämaischen Fremdwörter im Arabischen, 239. Ich halte רהטון und קרטון für zwei verschiedene Schreibarten eines und desselben Wortes Cohors, κοόρτις. רהטון ist aus קרהטון, קררטון verschrieben. Meine Annahme wird durch Raschi bestätigt, der im Talmudtexte nur drei Namen: Legio, לגיון קרטון und Castra vor sich hatte: נסטרא שבות של שרה בנן שלטון והגמון ודוכס ופחה, während Aruch für קרטון und רהטון besondere Artikel hat. Schon Jesaias Berlin, s. v. רהטון, fand es auffallend, dass Raschi nur drei Namen anführt, er nimmt ein Druckversehen an, da Raschi zur Erklärung vier andere correspondierende Amtsnamen anführt. Die Reihenfolge der vier Namen ist ausserdem in den Handschriften und Editionen verschieden, לגיון רהטון

De Lara in Jr. David, Levy und Fürst, gloss., verzeichnen aus Midr. Psalm 54 das Wort קטנטון, das sie als κτάντης der Todtschläger von κτείνειν erklären. An das Psalmwort: „O Gott hilf mir in deinem Namen“ knüpft der Midrasch die Betrachtung: קטנטין שהיה רודף אחר חבירו קובל לאיפרכום ואם איפרכום היה רודפו קובל למלך וכו׳. Im Jalkut Psalm. ed. Ven. 1566 lautet die Stelle: קטנתן שרודף את האדם קובל לאפיקורום אפיקורום רודפו קובל לאפרכום וכו׳. Die beiden erstgenannten Fremdwörter sind verschrieben und zwar קטנטין aus קמנטרין κομεντάριος κομμενταρίσιος commentariensis, Gerichtsdiener, Gefängnisswärter, das in der Form קומנטרסין in unserem Midrasch selber zu Psalm 20 und im Talmud vorkommt, und אפיקורום aus אפיקולם, das nicht mit Levy I, 148 von φάκελος Bündel, fasces des Herrschers abzuleiten, sondern ὀφφικίαλος officialis ist. Der Sinn der Stelle ist also: Wer von dem Gerichtsdiener verfolgt wird, beschwert sich beim Beamten, Official; wer vom Official verfolgt wird, beschwert sich beim Eparch und weiter hinauf bis zum König. Gegen die Nachstellungen des Königs aber giebt es keine Beschwerdeinstanz, also sprach David zum Herrn: „Saul ist König, ich kann mich nur noch an dich wenden, »so hilf mir in deinem Namen«“. Auch in Sabbath 145b: „Es vergeht kein Festtag, ohne dass Späher בולשת nach Sepphoris und ohne dass זמורה (Var. ובעלי) אנמון וקמטון ובעל nach Tiberias kämen“ liest die Münchener Handschrift: קמוטרי, was wieder κομεντάριος und nicht, wie von Sachs, Beiträge, II, 77, angenommen wurde, comes ist. Der בעל זמורה ist auch nicht, wie Sachs daselbst nachzuweisen sucht, der centurio, sondern der lictor mit den Fasces. Es kommen nach Tiberias der ἡγεμών in Begleitung des Gerichtsdieners und der Lictoren, um die gefällten Urtheile zu vollstrecken, einzukerkern und zu züchtigen. Das Erscheinen dieses Personals gerade an Festtagen war den Israeliten besonders peinlich und bildete eine empfindliche Störung der Festesfreude. Ebenso ist in der von mir, etym. Studien 91—92, besprochenen Stelle Tosefta Sota XV der neben dem בעל זמורה genannte קטרון wieder = קמטרון κομεντάριος: der lictor schlägt den Verbrecher und der Gerichtsdiener bindet denselben — לבעל זמורה וחבטו לקטרון וחבשו —. Für einen centurio, wofür קמדון hier gehalten wurde, passt es nicht, dass er die Verbrecher binde. Auch מטרוניות, Sifre, und Jalkut zu Deut 32,13—14, ist, wie ich bereits, etym. Stud. 93, angeführt habe aus קמטרניות commentariensis verschrieben. — קמין

Gefängniss, jer. Sota 9,24 und Tosefta Sota XV, soll nach Levy s. v. mit Kamin zusammenhängen, und ein „geheiztes Gefängniss" bedeuten. Levy selber hat I, 21 s. v. אנמן die richtige Erklärung gemoniae scalae verzeichnet. Vgl. Geiger, jüd. Zeitschr., IX, 236. Demnach ist Manches in meinen etym. Studien a. a. O. zu berichtigen.

An verschiedenen Stellen im Talmud und in dem Midraschin werden der Belagerungskunst der Römer Bilder und Gleichnisse entlehnt. Gott ging gegen die Egypter nach Art der Römer (בטכסיסי של מלכים τάξις) vor, wenn sie eine Stadt belagern: zuerst umschliessen sie dieselbe mit Legionen, dann leiten sie ihr das Wasser ab, schmettern mit Trompeten, entsenden Pfeile, entsenden Legionen, sodann דורמסיות, werfen Naphta und Schleudersteine mit der Ballista, (אבני בליסטראות), setzen Sturmblöcke an u. s. w. (Pesikta di R. Kahana, ed. Buber, 66b—67a; Tanchuma, ed. Buber, Abschn. Bo, § 4, wo alle Parallelstellen angegeben sind.) Die hier genannten דורמסיות sind entweder mit אנדרלמוסיא identificirt, oder von J. Fürst, glossarium gr. hebr., 96 in längerer Ausführung in דורמכאות geändert und als δορύμαχοι, die griechische Uebersetzung von hastati, erklärt worden. Aber δορύμαχος ist nur ein poetisches Wort und hat nicht den prägnanten Sinn, der mit dem gebräuchlichen hastati verknüpft ist. Auch sind die hastati in der unmittelbar vorher genannten Legio, zu deren Bestandtheilen sie gehörten, miteinbegriffen. Ein Blick auf die Ausführung in Mechilta, Beschallach, Abschn. 2, und jer. Sota VIII, hal. 3, wo gleichfalls von einer Belagerung im römischen Style exemplificiert wird, führt auf das Richtige. Dort wird gleichfalls gegen die Aegypter in folgender Ordnung vorgegangen: Zuerst werden תורמיות (turmae, τοῦρμαι, Reiterschwadronen der Hilfstruppen) entsandt, sodann mit Ballisten, tormenta (טרמנטה), Naphta, mit Schilder- und Schwertergeklirr, mit Pfeilen und Kriegslärm vorgegangen. So ist denn auch hier דורמסאות mit einer leichten Aenderung in תורמסתות oder טורמאות — beide Formen kommen nebeneinander vor — zu emendieren. Das Wort wird häufig im Rabbinischen gebraucht und kommt in der eben angeführten Mechiltastelle dreimal hinter einander vor, vgl. Levy s. v. טורמה. Die turmae bildeten einen Theil „der alae, der Hilfsreiterei, welche in der Kaiserzeit zu keiner bestimmten Legion gehörten, sondern selbstständige Truppengattungen und nach den Völkerschaften, von denen sie gestellt wurden, benannt

waren." (Lübker, Reallexicon s. v. ala). Daher oben in der Schilderung des Midrasch Legionen und turmae auseinander gehalten werden.

Zu I B. M. 27,1: „Isaak rief den Esau, seinen grossen (ältesten) Sohn", erzählt der Midrasch, Bereschith R., c. 65, von: מדינה שהיתה מכתבת ענקמון למלך וכו', (Varianten: in Jalkut Bereschith § 114 ענקמין, nach dem Marginalcommentar von ענק riesengrosse Männer, Jalkut, Jeremias § 332, עוקמין, Schir hasch. Rabba, II. 15, steht dafür איספתרין σπαδάριοι und in Agadath Ber., c. 40, ganz allgemein מכתיב טירוניא eine Recrutirung ausschreiben = tirones scribere, die Rekrutenrolle aufzeichnen, κατάλογον προγράφειν.) ענקמון soll nach Aruch ein starker, gesunder Mann, nach Buxtorf ein riesengrosser anakitischer Mann, nach Levy und Fürst, gloss., ἐναχμής ein kräftiger Knappe, nach Kohut ἄλκιμος sein. Ich halte das Wort für verschrieben, aus dem auch in demselben Midrasch Beresch. Rabba, c. 94, und in Esther R., 1,3 vorkommenden דיקומין decumani, Soldaten der zehnten Cohorte der Legion, die die vornehmste Cohorte bildete, aus den stärksten und tapfersten Soldaten zusammengesetzt wurde und am Hauptthor der castra, an der porta decumana ihren Platz hatte (vgl. Lübker, Reallex., castra 4, Vopiscus, vita Probi, 6, angeführt bei J. Fürst, gloss., 104 und Sachs, Beitr., I, 113) die Midraschstelle ist nunmehr also zu erklären: In einer Provinz wurden Soldaten für die zehnte Cohorte (decumani) recrutirt, eine Frau, die Mutter eines kleinen, zwerghaften Sohnes (בן ננס), den sie aber in ihrer mütterlichen Eitelkeit מקפרואלפרום μακρὸς ἐλαφρός gross und schnellfüssig nannte, wollte denselben trotz seiner kleinen Statur in der zehnten Cohorte, die sich nur aus den stämmigsten Soldaten recrutirte, aufgenommen sehen. Da sagten die Beamten zu ihr: „Wenn dir auch die mütterliche Liebe deinen Sohn als Riesen erscheinen lässt, wir halten ihn für einen Zwerg, und unbrauchbar zur Aufnahme in die zehnte Cohorte. In denselben Sinne ist auch Esau als der „grosse Sohn" Jakob's aufzufassen.

(Fortsetzung folgt.)

Pseudo-Saadja's und Elasar Rokeach's Commentare zum Jezira-Buche. Die Recension Saadja's.

Von

A. Epstein. (Schluss*).

Noch wichtiger für die Reconstruirung und das bessere Verständniss Donnolo's ist der complete Commentar Elasar Rokeachs zum Buche Jezira. Er schreibt ganze Seiten aus dem Jezira-Commentare und anderen Werken Donnolo's ab, und enthält nur Weniges, was Donnolo nicht gehört. Elasar selbst bezeugt dies in seiner bekannten Nachschrift mit den Worten: חסלת ס' יצירה ופירשו שבתי בר אברהם החכם והרופא וכאשר קבלתי מאבא מארי הרב ר' יהודה בר קלונימוס וגם קבלתי ממורי הרב רבי יהודה חסיד בן רבנא ר' שמואל, והוספתי לפרש גם אני הקטן[1]) אלעזר.

Leider nahmen sich die Gelehrten, welchen der handschriftliche Commentar Elasars zu Gebote stand, nicht die Mühe, denselben mit den Schriften Donnolo's zu vergleichen. Daher kommt es, dass diese Hauptquelle für Donnolo bis jetzt unbenutzt geblieben ist. Zum Glück erschien in Przemyšl 1889 der complete Commentar Elasars nach einer Copie, welche Rabbi Elimelech aus Dinow von einer Handschrift in Munkacz in Ungarn im Jahre 1826 angefertigt hatte. Die Publication stimmt mit der Münchener Handschrift ziemlich überein; das Meiste ist Donnolo entnommen. Was neben den Anführungen Elasars im Namen seines Vaters und Lehrers sonst Donnolo nicht angehört, giebt sich leicht durch Sprache und Inhalt zu erkennen.

So ist der Passus בל"ב נתיבות פליאות bis ולא במדרש שוות (folio 1b—2a) dem Commentar Saadja's nach (dem vollständigen) Barzillai 27b mit kleinen Abänderungen entnommen. Ueber

*) Berichtigung. S. 76 ist im Text (Zeile 2—5 v. unten) vielmehr wie folgt zu lesen: „So PS. Ed. Mantua, fol. 95 d, und zwar zu e. II. Darauf bezieht sich PS., S. 97b, indem er sagt: יוצאים אש ומים "פי' בפרק ב' כשאמר שין שרקה ושלתה למעלה . . .

1) Cod. München hat המסרן statt הקטן. Dukes (Beiträge I. 7) meint, Elasar deute damit an, dass er den Commentar bloss redigiert habe. Folio 7b giebt Elasar als Beispiele der Permutationen folgende Wörter an: הן אני הקטן אלעזר המסדרן.

die Uebersetzung des Commentars Saadja's [1]), welche Barzillai vorlag, s. Kaufmann, Anmerkung zu Barzillai, S. 127, Zeile 12. Aus Saadja ist auch die Erklärung (3c) ועוד אחת רוח אלקים חיים ... ובוה האויר נהיה דבר הנבואה ...

— 3c: עשר ספירות ... והיא האם הגדולה ... ורוחו כנחל שוטף ist aus Barzillai's Commentar, S. 179, genommen und etwas gekürzt. Ganz wie bei Barzillai kommt diese Stelle bei Elasar im Buche Rasiel, S. 10, (Ed. Amsterdam) vor. Wörtlich aus Barzillai (251—252) ist in unserem Comment. der Passus ומה שאמר עליום (15b) bis י"ב מנהינים (15c). Dies und die ausdrücklichen Anführungen Elasars im Namen seines Vaters und Lehrers abgerechnet, gehört alles andere so ziemlich Donnolo an. Sehr wichtig darunter sind die Tabellen und Abbildungen, welche Elasar von folio 11 ab bringt. Dass diese den Werken Donnolo's entnommen sind, beweist unter Anderem folgender Umstand.

Folio 14 bringt Elasar eine Himmelskarte mit Erklärungen zu derselben. In Betreff der 12 Windrichtungen heisst es dort: ואלה שמות הרוחות בלשון יוונים ... דגים רוח איברום[2]) טלה רוח איפלוטום[3]) ... תאומים ביריחום[4]) ... מאונים קיפרום[5]) ... דלי איברום נוטום[6]) ...

Elasar verstand nicht Griechisch, daher ist es sicher, dass er die Karte sammt den Erklärungen aus einem Werke Donnolo's entlehnt hat, der sicher Griechisch verstanden hat. Durch gewisse Merkmale geben sich auch die übrigen Abbildungen bei Elasar als Producte Donnolo's zu erkennen. Sie sind für Donnolo und auch für die בריתא דשמואל von grosser Bedeutung. Unsere Bibliographen beachteten dies nicht, ja sie fanden es nicht einmal der Mühe werth anzugeben, dass der Commentar Elasars Tabellen und Abbildungen enthalte. Noch jetzt schreibt Steinschneider (S. 82): „Uebrigens hat man ohne Grund vermuthet, dass Elasar den Commentar Donnolo's redigirt hat".

Ich werde in meiner Arbeit über Donnolo Gelegenheit haben, die hier berührten Punkte ausführlicher zu behandeln. Hier mögen noch einige Bemerkungen über Saadja's Recension des Jezira-Buches folgen.

---

1) Vgl. Steinschneider, Cat. München, Cod. 81[10].
2) Εὖρος. Rasiel 6a: רוח מזרח בתקופה שלישית אברית.
3) l. אפיליוטים = Ἀπηλιώτης.
4) l. בוריאום = Βορέας. In Rasiel (a. a. O.) בריכות.
5) Ζέφυρος.
6) Εὐρόνοτος.

Saadja lag nicht etwa eine von den bekannten beiden Recensionen verschiedene vor, sondern er redigierte das Jezira-Buch nach seinem Gutdünken, und verlieh ihm eine neue Gestalt. Saadja betont am Schlusse seiner Vorrede, dass das Jezira-Buch nicht schon von Abraham, sondern erst später niedergeschrieben wurde. Damit will Saadja sein Verfahren rechtfertigen: an einem Werke, welches sich lange Zeit mündlich erhalten hatte und erst später aufgezeichnet wurde, darf man wohl Umänderungen vornehmen.

Wir begreifen dadurch, warum Saadja seinen Erklärungen den ganzen Text vorausschicken musste. Er selbst sagt darüber:
ואחר שהגיע האומר להתחיל ולפרש זה הספר מסכים אני ליסדהו הלכה הלכה עד תומה ואחר כן אפרשהו לפי שאינו רב המציאה וגם רוב העולם אין בקיאין בו פן יפול בו שנוי וחלוף. ונאמר תחלה שהוא שמנה פרקים כל אחד מהם יש לו עניין ובאור[1]).

Das נתבת im Originale bedeutet wie ליסדהו in der Uebersetzung „fixieren", und nicht „transcrire" wie Lambert übersetzt. Saadja verschweigt hier den Hauptgrund, weshalb er den Text fixieren musste, aber an einer anderen Stelle verräth er ihn deutlich. Bekanntlich bringt die Recension Saadja's die Abhandlung über die Buchstaben in die über die zweite Sephira hinein, während in allen anderen Recensionen Sephirot und Buchstaben streng von einander getrennt sind. Saadja ist nun bestrebt, diese neue Anordnung zu rechtfertigen und giebt den Grund dafür an. Er schreibt zu IV, 2:
שתים רוח מרוח ... ובזה האויר נהיה המאמר ויסודרו בו העשרים ושתים אותיות ועשר ספירות ובם צויירו צורות הנפשות וכל הנמצא. ולפי' אספם אליהם באומר ההלכה השלישית.

Die Neuerungen Saadja's in Betreff der Anordnung des Textes des Jezira-Buches fanden wenig Anklang. Dunasch macht dieselben Saadja zum Vorwurfe, und sagt:
והרבה [ר' סעדיה] להכנים דברים אחרים אינם מעניני סברת קובץ עקר הספר ומיסדו, לכך ראיתי לעזוב מה שבידי מזולת ספר זה ולהתעסק בפירושו ולגלות מה שצפן בו קצבו (קובצו l.) ואוספו הראשון, שנה רב סעדיה ז"ל בענינים, והמקומות אשר טעה במו[2]).

Hier bezeugt Dunasch deutlich genug, dass Saadja am Jezira-Buche Aenderungen vorgenommen und demselben Einschaltungen beigefügt hat. Zum besseren Verständniss Dunasch's sei noch erwähnt, dass er ursprünglich die Absicht hatte,

[1]) Nach meiner Copie der Münchener Handschrift.
[2]) Nach meiner Copie des Münchener Cod.

seinen Commentar der Recension Saadja's anzupassen, um Saadja Punkt für Punkt widerlegen zu können. Später liess er davon ab, und schrieb seinen Commentar zur gangbaren Recension. Dunasch erzählt dies am Schlusse seines Commentars folgendermassen:

ובקודם לכן התחלנו לפרש ספר זה בנסחא זולת זאת הנסחא ובארנו בו מאמר רב סעדיה ז"ל פרק אחר פרק . . . ובראותי כי הולך העניין ומתארך חלט (חלטנו l.) ממנו ונעזבהו ונקצר העניין כפי מה שראיתי בספרנו זה.

Auch Barzillai tadelt die Recension Saadja's mit ihren 8. Capiteln. S. 105 sagt er:

וספר יצירה המצוי היום אצלנו בנוסחאות אע"פ שיש קצת נוסחאות שמערבבין אותו, אבל ברב הנוסחאות הוא חלוק לחמשה פרקים . . .

Vgl. auch S. 138 und 221. Seite 213 sagt wieder Barzillai:

ומצאנו בספר שאמרו עליו שנעתק מדברי רבינו סעדיה ז"ל ללשון הקדש — ואע"פי שלא מצאנו אותו הספר פסקותיו על הסדר . . .

Aus den Aeusserungen Dunasch's und Barzillai's resultiert, dass die Recension Saadja's nur diesem Gaon ihre Entstehung zu verdanken hat. Hätte es eine solche Recension schon vor Saadja gegeben, so wäre dieselbe auch zu dem einen oder dem anderen Commentator gelangt. Ein Blick in die Recension Saadja's genügt, um einzusehen, dass sie nicht die ursprüngliche Fassung des Jezira-Buches sein kann. Sie ist vielmehr eine gekünstelte Zusammenstellung von Gegenständen, welche nach dem Systeme dieses Buches weit auseinanderliegen, und erinnert an die geistreichen aber unrichtigen Zusammenziehungen Saadja's in seinen Uebersetzungen der heiligen Schriften.

Wir wissen nun, was wir von der Recension Saadja's zu halten haben. Sie ist eine misslungene Creatur Saadja's, und keineswegs „l'ordre primitive", „le texte le plus ancien", als welche Lambert[1]) sie darstellen möchte.

In dem folgenden Artikel soll die vollständige Unabhängigkeit Pseudo-Saadja's von der Recension Saadja's bewiesen werden.

---

[1]) In seiner Einleitung zum Commentar Saadja's, p. V.

Zur Geschichte der Euphemieen.

Von
Prof. Dr. **D. Kaufmann.**

Durch die in den letzten Jahren an's Licht gezogenen öffentlichen und Privaturkunden deutscher Juden aus dem 13. und 14. Jahrhundert hat auch das Material der bei den Unterschriften üblichen Euphemieen für Lebende und Verstorbene eine ansehnliche Bereicherung erfahren. Und wenn hierbei auch, wie es bei solchen Funden immer zu gehen pflegt, eine Reihe neuer Räthsel zu Tage getreten ist, so gestattet der reichere Stoff doch auch Beobachtungnn, die uns gewisse Eigenthümlichkeiten in der Art der Namensfertigung kennen und beleuchten lehren.

Als hätte der Mangel an Familiennamen auf allerlei Auswege geführt, um den bei der Häufigkeit gewisser Namen oft ganz farblosen und gleichsam unbestimmten Unterschriften etwas Charakteristisches zu verleihen, verfiel man in Deutschland früh darauf, solchen Namen gewisse Bestimmungen hinzuzufügen, die entweder aus ihrem biblischen Fundorte oder aus der hebräischen Wortbedeutung mit Leichtigkeit sich ergaben. Man braucht daher bei den Kölner Schreinsurkunden selbst trotz der Punkte, die zuweilen solche Namensverlängerungen daselbst tragen, nicht an Abbreviaturen zu denken, deren Auflösung uns in Verlegenheit setzt, sondern einfach nur die Analogie der längst auch in Frankreich gebräuchlichen Begleitnamen sich vorzuhalten, wo Tam z. B. regelmässig Jakob, יעלה Jehuda (nach Richter 1,2), Bechor Schor Josef (nach 5. Mose 33,16) näher bestimmt, dem auch nach 1. Mos. 39,2 Mazliach gesellt zu werden pflegt. Der 1347 in Köln wirkende R. Salomo b. Jakob fügt dem Namen seines Vaters darum die Bezeichnung ישב אהל hinzu, die dieser sich gewiss bereits selbst beizulegen pflegte [1]). Der 1302 urkundende Eleasar bezeichnet nach 3. Mos. 10,7 sich näher durch den Zusatz: באהל מועד. Der zwischen 1270—81 auf den Urkunden erscheinende R. Mardochai b. Joëz ergänzt den Namen seines Vaters wie durch ein inneres Object nach Sprüche 11,14 und

[1]) Vergl. M. Stern in „Das Judenschreinsbuch der Laurenzpfarre" ed. R. Hoeniger p. XXVII.

24,6 durch das Wort: תְּשׁוּעָה. Eine solche dem frommen Denken so natürliche Fortsetzung ist auch in dem Zusatze: שָׁלֹם הַבְּנוּיָה zu dem Namen Menachem in der Unterschrift des 1288—1305 in den Urkunden auftretenden R. Samuel b. Menachem zu erblicken. Ganz ebenso ist die Erweiterung der Unterschrift des Isak b. Mardochai Halewi durch die Worte בֵּן יָאִיר in der Wormser Urkunde von 1377 nach Esther 2,5 aufzufassen. Es war daher keine Veranlassung, wie es von Smend geschehen ist (H. Boos, Urkundenbuch der Stadt Worms II, 466), BNJaIR zu transscribieren und die Frage hinzuzufügen, ob es nicht eine „Segensformel" bedeute. Die Punkte über den einzelnen Buchstaben beweisen eben nicht immer die Abkürzung; sie erscheinen vielmehr ebenso über den Ortsangaben, wie ich an Hörde in der Urkunde von Speyer aus dem Jahre 1333 gezeigt habe (Monatsschrift, 1887, p. 92 ff.) und wie jetzt in der erwähnten Wormser Urkunde bei Chajjim b. Meïr ha-Cohen aus Wesel מוֹיוֹלָא aus der Photographie hervorgeht, und auch über Geleitnamen, wie in den Schreinsurkunden der deutsche Name Joslin für Josef häufig יוֹזְלִין geschrieben wird (s. p. 108, 141—3, 163, 167).

Eine andere Eigenthümlichkeit betrifft die Einrichtung der Euphemieen, die durch eine berechnet auffällige, von der gewöhnlichen Form abweichende, in einen Namen oder in Sinn gebende Worte gefasste Prägung der Unterschrift eine gewisse scharfe Kennzeichnung verleihen sollen. Da wo nämlich nicht etwa ein Bibelvers nach seinen Anfangsbuchstaben die Chiffre als unabänderlich hinstellte oder eine Euphemie formelhaft erstarrt war, da forderte die zu bedeutungsvollen Permutationen gleichsam einladende Natur der hebräischen Wurzeln und ihrer Elemente zu Umstellungen der bekannten Formeln in neue Gruppen heraus. Bei den Euphemieen für Lebende war bald das Mittel gefunden, sie in solche Buchstabengruppen umzuordnen, dass die daraus entstehenden Worte nicht nur einen Segen, sondern eine Annehmlichkeit aussagten, eine Euphemie und eine Artigkeit, ein Compliment zugleich. Der Lebende ward als Gerechter, als Herrscher, als wackerer Mann hingestellt, indem

יש״ר = יחיה שנים רבות
שלי״ט = שיחיה לארך ימים טובים
אי״ש חי״ל = אך ימי שנות חיים יוסיפו לו,

die Anfangsbuchstaben der absichtlich so geordneten Formeln

Worte dieser Bedeutung ergaben. שיר, wie Abraham b. Jacob die Wormser Urkunde von 1377 unterzeichnet,, ist aus שיחיה ימים רבים absichtlich gebildet und selbst שליו, das Zunz, Zur Geschichte, p. 312, bei den eben genannten bereits verzeichnet, soll sicher den Friedlichen bedeuten, der durch שיחיה לארך ימים ושנים herausgebracht wird, da Hiob 21,23 diese Schreibung für שָׁלֵו sich findet (Schreinsurkunden p. XXV). Ebenso ist das in den Kölner Schreinsurkunden so häufige איל als sinngebendes Wort absichtlich zur Euphemie für Lebende angewendet (ib.).

Unter den Euphemieen für Verstorbene war die Form עמשי = על משכבו שלום ינוח (vgl. Zunz, Zur Geschichte, 359 n.) bereits bekannt. Es scheint mir bei ihrer Anordnung der sich daraus ergebende Name עמשי bestimmend gewesen zu sein, der 1 Chr. 6,10 obendrein als Bruder des אחימות auftritt. In der Unterschrift Ascher b. Samuels חוילה auf der Urkunde von Worms aus dem Jahre 1377 wird die paradiesische Landschaft um so eher gewählt worden sein, weil sie als Euphemie für Todte durch die Anspielung auf das Jenseits besonders geeignet war, mag sie nun etwa aus den Worten חלקן ונורלו יהיו לחיי העולמים oder aus ähnlichen Elementen sich zusammensetzen[1]).

---

[1]) Woher p. 467 die Uebersetzung dieser selbst Zunz noch unbekannten Formel durch die Worte: „Leben und Glück möge ihnen bleiben", genommen sein mag, ist mir unerfindlich. Die vereinigte Gelehrsamkeit der Herren Prof. Smend und Landauer hat auch den Ausdruck: עשינו סיוע בעשרים אלף למזנה in folgender Weise übersetzen zu müssen geglaubt: „leisten wir eine Beihilfe mit 20000 Gulden in verschiedenen Posten." Sie bemerken p. 465 n. 11: wörtlich: „zur Mischung, was vielleicht in der angegebenen Weise gedeutet werden darf." Natürlich heisst: למזנה einfach: als Geschenk. Der Ausdruck מת für schenken ist nach dem Ebenbilde des deutschen gleich doppeldeutigen Wortes geprägt, über das Jacob Grimm in einer bekannten Abhandlung seiner kleineren Schriften zu vergleichen ist. Es ist im neueren Hebräisch in diesem Sinne so häufig, dass sein Gebrauch nicht weiter belegt zu werden braucht. Der unter Nr. 11 und 30 erscheinende Ascher S. d. h. R. PSR (Gott räche sein Blut) verwandelt sich bei einem Blick in die Photographie in Ascher den Sohn des Märtyrers R. Peter. Der Name, den Zunz „noch" im 13. Jahrhundert aus Breslau anführt (Ges. Schr. 2,34), erscheint hier also noch am Ende des 14. Wiener hat übrigens ZDMG. 19,510 f. näher darüber gehandelt. בלי עורמה am Schlusse der Urkunde ist der bekannte formelhafte Schluss deutscher Urkunden: „ohne Gefährde" und durfte nicht als mit dem Vorhergehenden zusammengehörend übersetzt werden: „ohne Rückhalt und irgend etwas." Das

Ebenso dürfte der Begleitname Jerubaal bei dem 1292 in Köln lebenden Meïr, Sohn des Märtyrers Mose, aus einer absichtlich angeordneten Formel wie etwa ידי רוחו ונפשו בגן עדן לעולם zusammengestellt sein, um den Märtyrer zu bezeichnen [1]). Nur darf man dann den Namen nicht mit Stern a. a. O. XXVII „Gott hadert mit ihm" übersetzen, vielmehr sollte der für Gott gegen die Götzen streitende Kämpe nach Richter 6,32 darin angedeutet sein. Die Rücksicht, eine Euphemie in einen Namen umzugestalten, hat sogar einem Enkel Esau's die Ehre eingetragen, als Segensformel gebraucht zu werden. In dem Briefe der Münchener Gemeinde an die Gemeinde Strassburg vom Jahre 1381, den H. Bresslau vorgelegt hat[2]), (Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland V, 117), fügt Abraham b. Jehuda dem Namen seines Vaters die Formel נעתם (1 Mos, 36,11) hinzu, die sicherlich nur: גן עדן תהי מנוחתו bedeutet. Auch die von Stern wohl richtig aufgefasste Formel תנו לטלה in den Kölner Schreinsurkunden (p. XXV) ist offenbar auch nur mit Rücksicht auf die sinngebende Gestaltung der Buchstaben zu zwei Worten gewählt worden.

Vielleicht darf auch die von Zunz (Ges. Schriften 3, 212) unerklärte Formel זכן שמי hinter dem Namen Abigdor b. Menachem 1 (cod. Oxford 280) aus den Euphemieen זכר קדוש נצח (nach der Analogie שין = שיחיה נצח für Lebende) und משכבו ינוח שלום, wie ich auf einer von mir entzifferten Wormser Grabsteininschrift vom 15. Juli 1317 gefunden habe, erklärt werden. Es wäre dies zugleich die Segensformel für den verstorbenen Vater und durch den Anklang an זכן אשמאי die Bescheidenheitsformel für Abigdor selbst.

Ganze handelt von einer Abgabe, einer Schenkung, nicht von einem „Zwangsanlehen."

[1]) Revue des études juives, XVIII, 318 n. 1 habe ich eine andere Auflösung dieser Namenschiffre versucht.

[2]) In Landauers Uebersetzung ist u. A. auch p. 117 die Uebersetzung von משכנותיהן שעמדו מעט שערכם הון רב zu berichtigen. Die Worte bedeuten nicht, wie dort 119 herumgerathen wird: „Pfänder geringen und hohen Werthes" oder gar: „die nieder zu stehen kommen, deren Werth aber hoch war", sondern Pfänder, die erst kurze Zeit standen, d. h. seit kurzem versetzt waren, aber einen hohen Werth repräsentirten. Für בקבלתיני ודחוקיני וחסריני שלא (נ)[י]וכלו להמנות ist zu lesen: בסבלתיני und daher statt: „mit unserer Vollmacht unter Angabe all' der Noth" zu übersetzen: „(eine Botschaft) von all dem Druck und Leid".

Eine Lücke im religionsphilosophischen Werke des Gersonides.

Von

Dr. David Rosin.

Levi b. Gerson (geb. 1288 in Bagnols in Südfrankreich) hat in seinem religionsphilosophischen Werke Milchamot den Inhalt der einzelnen Kapitel im Anfange jedes Abschnittes kurz angegeben. Seine Schrift hätte hiernach vor dem Verluste eines ganzen dort näher bezeichneten Stückes geschützt sein müssen, da gewissenhafte Abschreiber oder Herausgeber die Lücke leicht bemerken konnten. Dennoch ist in den uns vorliegenden zwei Ausgaben (Riva di Trento 1560 und Leipzig 1866) und nach gütiger Mittheilung des Herrn Dr. Perles, auch in cod. München, gegen Ende des ersten Buches ein Kapitel ausgefallen, ohne dass dies meines Wissens bis jetzt bemerkt worden wäre. Die Möglichkeit eines solchen Ausfalles erklärt sich aus der in Handschriften und manchen alten Ausgaben hebräischer Werke üblichen Bezeichnung der Abschnitte durch das Wort שער oder מאמר, oder der Kapitel durch פרק ohne Beifügung der Ordnungszahl ראשון, שני, שלישי u. s. w. Nur ausnahmweise wurden die bezeichneten Kapitel aufgezählt, wie z. B. Samuel Ibn Tibbon, der Uebersetzer des Moreh, die von Maimonides nur markirten Kapitel erst mit der Zahl versehen hat, um bei seinen Anfragen über einzelne Stellen deren zeitraubende Aufsuchung dem Maimonides zu ersparen. (Vorwort des Sam. Ibn Tibbon zu seiner hebräischen Moreh-Uebersetzung g. E.) So konnte es geschehen, dass ein flüchtiger Abschreiber ein Kapitel des Milchamot unbemerkt überging. Als nun in ed. Riva oder in einer Handschrift, welche direct oder indirect dieser Ausgabe zur Quelle diente, die Kapitelzahl hinzugefügt ward, da bemerkte man erst, dass der erste Abschnitt nicht, wie der Verfasser in dessen Anfange selbst angegeben hatte, vierzehn, sondern nur dreizehn Abtheilungen enthielt. Eine vergleichende Prüfung des Inhalts mit jenen vorangehenden Angaben des Verfassers hätte schon auf das

Richtige geführt. Statt dessen verfuhr man rein äusserlich, indem man das allerdings umfangreiche sechste Kapitel willkürlich theilte und p. 9 c der ed. Riva das siebente Kapitel beginnen liess. Hierdurch trat eine Verschiebung bis zum vorletzten Kapitel ein. Es zeigt sich nun bei einer Vergleichung des wirklichen Inhalts mit den vorangestellten Angaben des Verfassers, dass fol. 10a das siebente, nicht das achte, fol. 10b das achte, nicht das neunte, fol. 11 erst das neunte, fol. 11c das zehnte Kapitel u. s. w. beginne Und so findet man bei weiterer Durchsicht, dass das wirkliche dreizehnte Kapitel des ersten Abschnittes gänzlich fehlt. Dasselbe sollte nach fol. 4a die Aporien behandeln, welche bei der Annahme einer Emanation der Vernunftserkenntnisse aus dem wirksamen Geiste auf den hylischen Geist in Betracht kommen. Hiervon ist aber an der bezeichneten Stelle nichts zu finden. — In der Leipziger Ausgabe ist sogar überall hinter der Kapitelzahl die im Anfange des Abschnitts befindliche Inhaltsangabe des Verfassers wörtlich wiederholt. Da zeigt sich von S. 48 an die fortwährende Verschiebung der Zahl recht augenfällig, wie jeder sich leicht überzeugen kann. — Es wird sich nun verlohnen, in Parma und Oxford, wo Handschriften des Werkes sich finden, nachzusehen, ob das Fehlende dort vorhanden ist und nachträglich zur Ergänzung veröffentlicht werden könnte. Sollte es überall fehlen, so wird man die allerdings nicht wahrscheinliche, aber immerhin doch mögliche Annahme, dass der Verfasser selbst das Kapitel zu schreiben vergessen habe, nicht unbedingt zurückweisen können.

Ganz anders verhält es sich freilich mit dem in den Ausgaben fehlenden ersten Theile des fünften Abschnittes, worin Gersonides seine astronomische Theorie dargelegt hat. Denn da liegt die absichtliche Weglassung eines grossen Stückes vor, welches dem ersten Herausgeber nur für fachkundige, nicht für gewöhnliche Leser einen Werth zu haben schien. Vgl. hierüber Munk Mélanges S. 500 und Steinschneider, Catal-Bodl. unter Levi b. Gerson. —

Miscellen.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung.)

4. (70 A. 168.) Levi b. Gerson, de Syllogismo recto, Ms. Vatican Ottob. 1906 (III und 87 Blatt) enthält nach Mittheilung des Fürsten B. Boncompagni[1]) f. IIb die Inschrift: „Ex codd. Illustrissimi et Excellentissimi Domini Joannis Angeli Ducis ab Altemps.[2]) Rabi Levi philosophi Hebraei De Syllogismo recto"; f. I recto, l. 1: „In nomine dei omnipotentis Amen. Liber sillogismi recti, quem composuit etc. Dixit Leui filius ghereson, quoniam perspeximus in libro priorum aristotelis secundum expositionem aueroys quasdam res: quae nobis uisae sunt non recte proditae in conuersione enunciationum modalium et in sillogismis modalibus simplicibus et mixtis: dignum ne perutile duximus perscrutari in hoc libro de ueritate huiuscemodi questionum. Et cum quicquid adducemus in hoc libro est demonstrationum uerum (so) nominauimus hunc librum sillogismi recti. Et diuisimus ipsum secundum hanc perscrutationem in duos tractatus. In primo autem considerationem faciemus de enunciationibus simplicibus nec non de hiis quae ab ipsis consequuntur directe uel conuersint [conversim?] Et hoc et in modis et in casibus. In secundo uero speculationem fabricabimus (?) de sillogismo qui scilicet erit sillogismus et qui non erit. Atque qualis [quales?] debent esse modus conclusionis in sillogismo modali aut mixto ex propositionibus diuersorum modorum uel casuum. Nos autem scimus quod plures ascribent hoc nobis audaciae et paucae intelligentiae eorum qui ab Aristotele dicuntur. Attamen non recte uidetur nobis non composuisse huius modi librum maximam enim utilitatem in eius modi quaestionibus ex eo studentibus afferi speramus. Capitulum primum, etc.

(Finis). Et perfecto uideri potest per haec ac per ea quae demonstrata sunt et destructionem quattuor praecedentium radicum mendacium omnium eorum quae posita sunt ab Aristotele et

---

[1]) Die Abbreviaturen sind aufgelöst, die Orthographie ist beibehalten.

[2]) Ueber diesen Herzog gab mir Boncompagni folgende Quellen an: Fr. Blume (Iter ital., Berlin und Halle, 1824—30, III 69); Moroni (Dizionario d'erudizione stor.-eccles. II, 88, XXVII, 113, 226, XXXIV, 54, XXXX, 109, L, 295, LIX, 164).

modo conclusionis in similibus modalibus simplicibus et mixtis quae quidem contradicunt hiis quae a nobis sunt posita. Et est manifestum quod *si quis procedat in demonstrationibus Aristotelis simili processu inueniet plures dubitationes concomitantes ipsum praeter iam memoratas.* Attamen haec quantitas sufficit secundum meam intentionem. Et hic completa est intentio huius libri et expleuimus ipsum mense illud *(sic, l. elul)* 1. augusti anni creationis 5079.

5. (S. 122d) Elia del Medigo, Quaestiones. (Einiges zur Charakteristik). Quaestio (I) de primo motore p. 121[4] Ed. 1501, höchst selten; Anf. (Einleit.) Sicut habetur a philosopho 4 ethicorum; die Stelle: Humanum etc. querere rerum cognitionem, s. Mtschr. 1883, S. 477; Schluss bei Perles, Beitr. S. 196; cf. dess. Les sav. Juifs p. 10. [Dem Card. Grimani widmet Nicoletus Verinas die Quaest. super l. de phys. auditu von Albertus de Saxonia, Ven. 1504.] — II f. 131 utrum mundus sit effectus; Ende bei Wf.[4] p. 783 und Perles l. c. 197. III f. 133[4] Anf. bei P. l. c. — Annotationes quaedam etc. f. 135 bei Wf. u. P. ll. cc.

Elia's Autorität ist vorzugsweise Averroës („Dominus" f. 125) häufig: „Commentator"; er citirt: Summa scientiae divinae (121) d. h. Comp. Metaph. particula 4. gegen Ende, nicht wie Mantino's Uebersetzung (H. Uebers. S. 159); — Metaph. z. B. XI. comm. 44 (123[4], 124[4]: ubi dicit nec consecutio dicitur aequivoce si translatio sit recta (cf. Metaph. f. 329 I; XII c. 4, f. 132[2]; in media expos. 124[1], 130[2]; in metaph. textu com. 8 et maxime sec. traductionem latinam, in arabica enim non ita manifestum est etc.; Destr. destruct. sehr oft (125[4] nur lib. qu. fecit contra Algacel); in fine dicit in abbreviatione eius quod haec est via modernorum philosoph. Arabum sicut Alpharabii Avicennae et aliorum 123[1] (cf. Destr. 393C, wo nur: poster. philos. et aliorum); „abbreviatio metaph." auch sonst; — in quibusdam epistolis ex verbis Themistii 123[3]; in Substantia orbis 125[4] und häufig, 127[1]: „versus finem": Necesse fuit etc., wörtlich wie Cap. 4 der Ed., f. 10E, wo „sic" falsch für sit; die Forts. wird f. 127[4] citirt; auch 132[4]: „in fine" = Cap. 4 f. 10C. — Er verweist auf seinen eigenen Commentar, f. 138[2] secundum quod illic notavi diffuse, f. 149[1] u. 151[1]: jam declaravi hoc in decleratione libelli; perfecte declarabo in lib. . . Deo volente, ebenso 151[3] und (mit Umstellung) 136[4]; hingegen in Annott. zu VIII, 78 f. 150: in illa parte . . quam traduxi tibi forte hoc non sufficit; — in Epistola de Possib. conjunct.

cap. 9 (Uebers. S. 201 l. f. 127); in quadam sua Epistola, ubi dicit . . Alfarab. et Avic. et sequentes eos opinantur (126 4); Expos. l. polit. Platonis (l. c. S. 201, 221); Commentator in lib. Topic. . . quem non habetis trad. (S. 62 A. 121 b); Zur Physik selbst: Postea inveni hanc recensionem . . in sua summa et multum gavisus sum 138 4; in sua med. expos. 143 2; omnes latini quos vidi multum confusi [sunt] in hac demonstr.: ideo visum est mihi ponere dicta Av. in sua summa et in sua media expos., postea declarabo illud quod vid. occultum in Commento. Dicta enim aliorum nolo mihi attribuere: hoc enim non est boni viri 144 3; cf. 145 3 error latinorum expositor. etc. omnino deviant a via Arist. et fecerunt demonstr. Arist. multum debilem et confusam, et non solum hoc, imo litigant contra commentatorem. Quae dicunt quidam latini contra Commentatorem in istis nihil sunt etc. 134 4; et omnes expositores latini confusi sunt 143 2; cf. 138 2 (unten zu Burläus). Nihil suscepi ab aliquo moderno 131 2; cavillationes modernorum nihil sunt 139 1; de dictis modernorum non curo 140 3; removeo multos errores modernorum 141 1.

Diese „Neueren", oder Lateiner (im Gegensatz zu den Averroisten) scheinen insbesondere Johannes de Janduno („de Jandonis" oder de Jandono), eigentlich de Gandavo, in Perugia um 1326, Vf. von Quaest. über Averroës, und Burleus (für Burläus, Gualt. Burley um 1337 in Oxford)[1], beide fast stets getadelt; ersterer scheint auch schlechtweg Johannes (unterschieden Jo. „Grammat." p. 122): „in 8 physicor." 123 2; in suis quaest. 8. phys. voluit extorquere 125 3, expositio Joannis de illa propos. Commentatoris est error 125 4; per dicta autem Jo. in 3. de anima non verificatur hoc dictum Comm. ut sciunt intelligentes, quamvis multa bona dixit 129 2; sec. exp. Joannis quo [quomodo?] potest etiam ipse solvere difficultatem perfecte 130 2; solutio Jo. non est aliquo modo conveniens principiis Av. 130 4; cf. 141 3, 143 2 (s. unten): Jo. . . debiliter intelligens circa hoc. Noch schlimmer kommt Burläus weg (ich gebe nur Einiges): secundum B. Commentator petit principium 138 2; multa dicta B. . . et Linconiensis [Robert] non sunt recte dicta et considera [= דורק]. 138 3;

[1]) Seine Conclus. Ethicorum Aristot. besass der Jude Anselm b. David aus Schwaben („in Suavio"), der von 1485 (bis 1493?) bei Virgilius Zavarisius war (Cod. Canon. 280; Cat. p. 231). B. citirt der Comment. zur Physik, (Uebers. S. 124) und die Notiz eines Jakob v. Ende 1492, l. c. S. 315.

distinctio B. nulla est ib. c. 69; dictum B. non est verum et considera 139[1] III, 54; B. male intellexit 139[2] c. 60 (non bene intellexit 139[3] IV, 6; verba B. procedunt ex malo intellectu et tu considera, c. 65); hoc et peius arguit et pessime respondit, et considera quod B. et reliqui latini confusi sunt etc. c. 69; non est curandum de argumentis puerilibus B. 139[2] c. 65; Jand. et B. 141[3]; non curo de dictis B. . . forte tamen non sunt omnino falsa 141[4] V, 3; non sunt benedicta omnino 142[2] c. 13; non sunt ad propositum c. 22; neque B. neque Jo. de Jan. intellexerunt . . . perfecte . . . In hac enim dubitatione multi scandaliçati (so) sunt 143[2] VI, 32; B. non bene dicit 149[3] VIII, 51; sive ut dicit B. de hoc et bene 150[1] VIII, 79. — Albertus [M.] 130[4], expositor Thomas 123[2] und Lincon. 138 (s. oben) sind vielleicht indirect citirt, „Moses de egypto" [Maimonides] 123[3], 131[1] klingt ebenso fremd.

Die anderen Citate sind wohl grösstentheils indirecte; bei einigen ergiebt sich ohne Weiteres Averroës als Quelle; hier genüge eine kurze Angabe: Aristot. Problemata 139[4], de Plautis 149, Plato und And. „Thimaeus" 146[3], Alpharabius 125, 126[1], 146[3]; Avempace 145[3], Avicenna 124[3], 130[1] (warnt vor den Schriften desselben und Anderer, qui transmutaverunt expositiones philosophorum), 150; welche sind die Questiones philos. 136[1]? Seine eigenen Quaest. citirt er in den Annott., e Unitate intellectus (s. Uebers. S. 201, cf. 135); im Brief an Grimani: de hoc autem nolo ad praesens prolongare (cf. Epilog Meteora), bald darauf: declaratum est a me per verba commentatoris in aliis locis in quaestionibus de intellectu loquendo de universalibus. — Von Einzelheiten, die hier zu weit führen würden, sei erwähnt: f. 135 zu I, 5, 6: et videtur mihi quod translator erravit; 122[2] verificantes intentiones dicunt, ist מאמתים, arab. מהקקון und מתחקקון; s. S. 127.[1]) 151[4] et credo quod quia homines non intelligunt demonstrationes philosphor. odio habent philosophiam etc., erinnert an Gazzali etc. Manna S. 83, 104 n. I. III.

---

[1]) Cf. Gazzali תהאפת Ende IV. S. 35 טל אבן סינא ואלפראבי ואלמחקקין, verificantes lat. f. 73 k; Averr. destr. hebr., arab. S. 77 gekürzt; bei Palqu., More S. 40 וכתב חכם und אבן סינא והמאמתים מהם.

Das Testament Mardochai Meysels

mitgetheilt und nach handschriftlichen Quellen beleuchtet

von

Dr. Alexander Kisch,
Rabbiner an der Meyselsynagoge in Prag.

(Schluss.)

Trotz des verächtlich klingenden Titels „Schulklöpper", rechnet es sich der Verfasser dieses Aufsatzes zur Ehre an, Moses Henis oder Henochs Altschul, wie er allgemein genannt wurde, seinen Ahnen zu nennen. Auf der Grabinschrift seines Sohnes wird von ihm mit Verehrung gesprochen, auf dem Titelblatte seines Brantspiegels, der mir leider nur in einer späten Auflage (Frankfurt 5436—1676) vorliegt, wird er bezeichnet als:

ר' משה איש ירושלמי הנקרא בפי כל ר' משה העטכם

Dieses איש ירושלמי ist wohl nur ein Missverständniss, entstanden durch die dem hundert Jahre später lebenden Frankfurter Drucker unverständliche Abkürzung א"ש (Altschul), wie er in unserer Familien - Megilla und auf seinem Grabsteine genannt wird. Das Amt eines Gemeindenotars — נאמן הקהל — bekleidete er durch viele Jahre, bis es sein Sohn Henoch übernahm, der, ein würdiger Nachfolger seines Vaters, sich in mancher schwierigen Lage bewährte. Die Erlebnisse desselben unter der Stadthauptmannschaft Albrecht von Waldsteins hat er selbst niedergeschrieben.[1]) Er starb am 10. Adar 5393 (1633) und wird auf seinem Grabsteine benannt:

החסיד האלוף המרומם מהו"ר חנוך חכם וסופר וצ"ל [2])

Dessen mit unserem Moses gleichnamiger Sohn wurde der Amtsfolger seines Vaters und Grossvaters und scheint sich in schwie-

[1]) Vergl. mein מגלת פורי הקלעים in der Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Dr. Graetz, Breslau, Schottlaender, 1888.

[2]) Gal. Ed. Nr. 106.

rigen Zeiten wie seine Ahnen bewährt zu haben, denn er wird auf seinem Grabmal als Einer, der für das allgemeine Wohl in den Riss trat (עומד בפרץ), bezeichnet und ספרא רבא בר ספרא רבא genannt. Zwei Bücher, die derselbe veröffentlichte, sind Zeugen seiner Gelehrsamkeit.

Das sind die „Schulklöpper" aus der grossen Zeit der Prager Gemeinde. Wo der hohe Rabbi Löb Oberrabbiner, Mardochai Meisel Vorsteher war, da durfte auch Moses Henochs Altschul, der gelehrte Verfasser des „Brantspiegel", Schulklöpper oder besser Gemeindenotar sein.

So viel über die bei der Errichtung des Testaments betheiligten Personen. Was das Instrument selbst betrifft, so braucht unter den obwaltenden Verhältnissen kaum gesagt zu werden, dass es mit allen Cautelen gegen eine Ungiltigkeits-Erklärung vom Standpunkte des mosaisch-talmudischen Rechtes versehen ist.

Besonders in die Augen fallend in dieser Hinsicht ist, dass beim Vorhandensein gleich Erbberechtigter[1]) die beiden Samuel nicht als Erben eingesetzt werden, sondern dass gesagt wird: Allerweg von jetzo wird geschenkht[2]); und dass, um die Besitzergreifung nach talmudischer Vorschrift zu symbolisieren, der Schulklöpper als Bevollmächtigter (שליח) der Beschenkten den Mantelgriff thut (כגין סודר).

Sehr auffallend ist, dass in dem Testamente der Frau des Verstorbenen nicht weiter als mit der Zutheilung eines Pergamentgebetbuches gedacht wird.

Ob hiermit zwei andere auffallende Thatsachen im Zusammenhange stehen, die uns das Andenken der Frau Frumet Meisel in ganz verschiedener Beleuchtung zeigen, möchte ich sehr bezweifeln. Es genügt wohl anzunehmen, dass Mardochai Meisel dieselbe mit Geschenken an baarem Gelde bei Lebzeiten genügend abgefunden habe, wie die

---

[1]) Baba bathra 126b., 130a.

[2]) מתנת שכיב מרע.

Haussuchung später ja auch erwies. Die Grundstücke hätten doch für die Wittwe, selbst wenn sie, wie es scheint, viel jünger als der 73jährige Meisel war[1]), keinen Werth gehabt, da sie jedenfalls doch bereits in einem Alter war, wo sie an eine Wiederverheirathung nicht dachte.

Die erwähnten auffallenden Thatsachen sind, dass auf der Grabinschrift der Frau Frumet Meisel[2]) trotz alles Rühmens gar nicht erwähnt ist, wessen Frau sie war, sondern sie nur als Frumet, Tochter des berühmten Isak Rofé (Lekarz) bezeichnet wird, dass ferner in der oben erwähnten Notiz des Fortsetzers des Emek habacha,[3]) sie ein fluchwürdiges Weib genannt wird, trotzdem alle übrigen Berichte und Inschriften übereinstimmend rühmen, dass sie an den edlen Werken ihres Mannes werkthätigen Antheil genommen habe, und dass sie ausser den kostbaren noch vorhandenen Synagogen-Paramenten namentlich einen hundert Kronen schweren Goldbecher in das Gotteshaus ihres Mannes geweiht habe. Diese überraschende Bezeichnung wird mit einer peinlichen Scene begründet, die sie ihrem Manne auf dessen Sterbebette bereitet habe, weil er ihr befohlen habe, einen grossen Theil seines Baargeldes dem hohen Rabbi Löb für die Armen zu übergeben.

Wir wollen es nicht versuchen, diese höchst auffallenden und dunklen Thatsachen durch Conjecturen aufzuklären und gehen zur näheren Beleuchtung der im Testamente erwähnten Gegenstände über.

Von den Darlehen an die „drei Gemeinden", die im Testamente Punkt 5 erwähnt, in unserer Copie hier aber als für den Process

---

[1]) In dem oben abgedruckten Majestätsbriefe wegen der Erbauung der Meiselsynagoge heisst es noch: „sowie seinem Weibe und deren Nachkommen."

[2]) Sie starb 1625 (Schwat 5384) wie die Inschrift auf dem Meiselvorhange und ihre Grabinschrift beweist. Letztere nennt sie: הגבירה היקרה מרת פרומט בת הראש והמנהיג ר' יצחק רופא.

[3]) Editio Wiener, S. 141.

irrelevant, nicht genau angeführt werden, sind die an Posen und Krakau mit je 10,000 Gulden auch auf dem Denksteine der Synagoge, dem Grabsteine, im Seder hadoroth und Zemach David erwähnt, die dritte mit einem so bedeutenden Darlehen bedachte Gemeinde ist, nach dem Grabsteine und „Zemach David", Jerusalem.

Die Bestimmungen, betreffend die Meiselsynagoge, sind nicht ebenso klar wie die übrigen Punkte des Testamentes. Trotzdem zweimal des „besonderen Vertrages" erwähnt wird, den Meisel „zuletzt" mit der Gemeinde über dieselbe geschlossen hatte, wurde gerade sie später das Hauptobject des hundertjährigen Streites. Meisel betrachtete sie als sein Privateigenthum, und sie sollte „für ewige Zeiten als Stiftung in Kraft bleiben." Die Bestimmung, dass ihr Reinerträgniss „armen und elenden Leuten" zu Gute kommen solle, erklärten die Judenältesten in dem Sinne, dass sie als Stiftung der Gemeindeverwaltung unterstehen solle, während die Erben nach der Confiscation des Hauptvermögens und nach ihrer eigenen Verarmung diese Zinsen für sich beanspruchten.

Dieser secundäre Streit zwischen Gemeinde und Erben machte, wie wir oben gesehen haben, den Fiscus erst darauf aufmerksam, dass er selbst sich dieses Gebäude habe entgehen lassen und führte zur endlichen Confiscation der Meiselsynagoge.

Die im Testament getroffenen Bestimmungen über die Meisel'schen Weihegeschenke in dieser Synagoge entsprechen ganz den auch heute noch in Prag üblichen Gepflogenheiten.

Vorhänge, Mäntel, Tassen („Plech") und andere Weihegeschenke unserer Synagogen werden hier oft von den Spendern als ihr Privat- resp. Familien-Eigenthum betrachtet und nicht selten das ganze Jahr hindurch mit Ausnahme der Festtage in ihrer Wohnung verwahrt.

Diese Gepflogenheit hat uns zwei Inventarstücke der ursprünglichen Meiselsynagoge trotz der verheerenden Brände von 1689 und 1755 bis auf den heutigen Tag gerettet, den im Testament erwähnten Vorhang und das „Manterl." Dieselben

sind mit ächten Perlen und kostbaren Edelsteinen übersäet und tragen folgende Inschrift, die uns über den Zeitpunkt, der Activierung der Meiselsynagoge belehrt (ר״ה שמחה לפ״ק).

a) Der Vorhang trägt die Inschrift:

מנדבת יד הקצין והמנהיג כמר מרדכי
בר׳ שמואל ז״ל המכונה[1]) מיזל ואשתו
הנדיבה מרת ורומט בת הקצין ר׳
יצחק רופא ז״ל ר״ה שמחה לפ״ק

b) Das „Manterl“:

נ׳ הקצין כמר מרדכי ב״ר שמואל
מיזל ז״ל ואשתו ורומט בת הקצין
ר׳ יצחק רופא ז״ל ר״ה שמחה לפ״ק.

Die Fahne (Panier), existirt nur in einer nach dem Brande hergestellten Copie. Sie war bis zum neuesten Umbau der Meiselsynagoge im Jahre 1863 nach altem Brauche alljährlich von שמחת תורה bis חנכה an der Westwand von Nord nach Süden ausgespannt, aufgestellt und trägt nachstehende den Einweihungstag benennende Inschrift, welche um einen grossen „Magen David“ (darum im Privilegium „Pannier Davids“ genannt) gruppierte Inschrift, den nationalen Charakter und die beabsichtigte Bestimmung der Fahne, auch bei Aufzügen und festlichen Anlässen die Juden um sich zu sammeln, kennzeichnet.

לששון ולשמחה בשמחת תורה לפ״ק.
והאבנים האלה על שמות בני ישראל פתוחי הותם
לשנים עשר שבטים אדם פטדה וברקת נופך
ספיר ויהלום לשם שבו ואחלמה תרשיש ושהם וישפה
קדוש קדוש קדוש יי צבאות מלא כל הארץ כבודו
ב״ש״ב״מ״ל״ו״.

---

[1]) Diese Ausdrucksweise, sowie die Bezeichnung Markus Meysl Mardochay Jud im Majestätsbrief von 1591 bestärken die wiederholt ausgesprochene, auch von Nehemias Brüll (Central-Anzeiger für Jüdische Literatur Nr. 1) getheilte Ansicht, dass „Meisel“ nichts als der übliche Vulgärname für Mordochai sei. Vergl. Simcha Kohen שמות מ׳ 51b.

דגל מחנה ראובן מזרח
אליצור בן שדיאור מערב
דגל מחנה בני אפרים צפון
אלישמע בן עמיהוד דרום

דגל מחנה בני יהודה
נחשון בן עמינדב
דגל מחנה בני דן
אביעזר בן עמישדי
שמע ישראל וגו׳

ויהי בשנת תמט נשקה אש ביעקב ושרף כל מחמדי עין ובתוכם הדגל עמד לנם שעשהו ונדב הקצין מרדכי מייזל ז״ל ובשנת תסב נתחדשה הדגל מעם סגל[1] ח״ק „נר תמיד".

Das Gerücht, als wäre Mardochai Meisel vom Kaiser in den Adelsstand erhoben worden, an welches auch Manasse ben Israel in seiner „Erklärung an die Republik England"[2] glaubt, mag aus dem Privilegium, „das Banner Davids zu führen" entsprungen sein, welches Meisel in sorgfältiger Weise von einem tüchtigen Heraldiker ausarbeiten liess. Dass diese vermeintliche Adelserhebung dem 1601 verstorbenen Meisel nicht von dem 1611 auf den böhmischen Thron gelangten Kaiser Matthias, wie Manasse irrthümlich anführt, verliehen sein kann, ist selbstredend. Aus der hebräischen Uebersetzung der „Spes Israel" Manasses, wo die Stelle (Cap. 18, 66) Pragae Mardochaeus Meisel insignia habuit ab imperatore Mathia (ac equitum ordini adscriptus)[3] mit נעשה לשר מהקסר wiederge-

Bemerkenswerth ist die Bezeichnung Meisels als כמר. Er besass danach nicht einmal den Chaber (Rabbi-Titel). Bei seinem sprichwörtlichen Reichthum ehrt dieser Umstand eben so sehr seine Bescheidenheit als die Rigorosität des damaligen Rabbinats.

[1]) Säckel.

[2]) bei Kayserling, im Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums, 1861, S. 155.

[3]) Die in Klammer gestellten Worte sind eben eine irrthümliche Schlussfolgerung aus den ersten, die sich auf die Verleihung „des Banners Davids" beziehen.

geben ist, stammt der Irrthum Hocks (in Gal Ed., S. 17), dass Meisel kaiserlicher Regierungsrath war und das kaiserliche Insiegel geführt habe, ein Irrthum, der auch in Grätz'[1]) Geschichte der Juden Aufnahme fand, trotzdem er von Kayserling in seiner Biographie Manasse ben Israels (S. 155, Anm. 197) bereits widerlegt und auf seine Quelle zurückgeführt worden war. Ebenso hat ihn Grünwald in seine Biographie Meisels (Pascheles Kalender 1890) wieder aufgenommen. Hienach bleibt Jakob Batseba der erste adelige Jude.

Zum Schlusse geben wir nun den Wortlaut des Rathsprotocolls, welches das Testament Meisels enthält, genau in der Orthographie des Originals:

Anno 1675 den 9ten Monathstag May ist mit Bewilligung eines wohledelgestrengen, hoch- und wohlweissen Magistrats der Königl. Alten Stadt Prag in der Unteren Cantzeley aus dem hebreischen (sub sig. O notieret) und auf zimblich versehrt- oder[2]) verlegenen Papir gefertigten Instrumento durch dem Samuel Kohlstatt und Marcus Lintz, Beede gewesten Wiener anietzo aber Präger Jueden, Alles und Jedes dem hebreischen Inhalt gemäss fleissig transferirt, sodann ferner in Gegenwarth Johann I eter Dressels von Löwenfeldt und Herrn Georg Kutzera von Osterbergk, Beeder Rathsverwandten als darzue Deputirten mit gewöhnlich Instrumento, von unterbenannten vier Zeugen ihre in formalibus gethane Aussag bekräfftigt worden.

Testis 1us Ao. 1675 den 11. July. Löbl Marcus Schneider Präger Juedt, bey 73 Jahre seines Alters, nach vorher gethaner Erinnerung und prästirten Aydt saget also:

Ich N. N. schwehre &c. &c. dass diesses hebraisches instrumentum sub sig. O. durchaus von dem verstorbenen Raby Kauffmann Lewi, gewesten geschworenen Schreyber der Präger Judenschafft, mit eigener Hand geschrieben worden seye, und selbige mir wohl bekannt ist.

---

[1]) Band 9, S. 498.

[2]) aber

Testis 2us Eodem Anno den 24. July. Samuel Kohlstatt, gewester Wiener anitzo aber Präger Juedt, seines Alters 69 Jahr hat in formalibus aydtlichen folgender Gestaldt gezeuget:

Ich N. N., schwehre dem lebendigen Gott &c. &c. dass ich fordist aus diessem hebraischen Instrumento sub sig. O, Alles und Jedes dem hebraischen Inhalt gemäss trewlich und fleissig verteutschet, zum Andern, dass diesse Handschrift, des sub sig. Z gezeichneten hebraischen Instrumentes dem sig. O. durch und durch gleich ist, die erste Unterschrifft aber des Kauffmann geschwohrnen Schreibers ist dem sig. O. ähnlich.

Die andere Unterschrift des[1]) Enochs Schulklöppers ist dem Obigen Inhalt sub sig. Z. und O. gleich. Jedoch weillen ich nicht so alt bin, als diesses sub sig. O. 1601 geschrieben worden, so kann ich nicht sagen, dass er es geschrieben habe. Solches Alles nehme ich auf meine Seel &c. &c.

Testis 3us Eodem die et anno. Marcus Lintz, anietzo Präger Juedt, seines Alters 50 Jahr nach beschehener Erinnerung aydtlich also:

Ich Marcus Lintz schwehre dem lebendigen Gott &c. &c. dass ich aus dem hebraischen Instrumento sub sig. O. Alles und Jedes dem hebraischen Inhalt gemäss trew und fleissig transferiret, und wiewohl mein Alter sich so hoch nicht erstreckhet doch vermög der Buchstaben auss diessem hebraischen und vor mir hier vorgewiessenen Documento (worinnen die zwei höchsten Rabiner Nahmens Ephraim und Geschöne, der Moysses Stadtschreiber so dahmal vor 60 Jahren gewessen und eigenhändig unterschrieben sind) allwo auch nebst ihnen der Kauffmann Levy, wo unterschrieben ist, befinde ich jetztberührten Kaufmanns Unterschrift dem sig. O. durchaus geschriebener gleichförmig, dass es des Kauffmann Levy Handtschrifft seye. Solches Alles nehme ich auf meine Seel.

Testis 4us Moyses Roždialowitz, Präger Juedt, seines Alters 67 Jahr, nach gethaner Erinnerung hat obigen Tag

[1]) Soll heissen: Moses Enochs.

und Jahr in formalibus aydtlichen gezeüget und das Juramentum praestirt:

Ich M. R. schwehre dem lebendigen Gott &c. &c. dass disses hebraisches Instrumentum sub sig. O. durchaus des verstorbenen Raby Kauffmann Levy, gewessten geschworenen Schreibers der Präger Juedenschafft eigene Handtschrifft, welche mir wohlbekandt, und ich bey seinem Sohn Berl schreiben gelehret[1]) auch ihme Kauffmann gar guett gekennet habe. Solches Alles nehme ich auf meine Seel.

Silentio imposito testes dimissi.

Die Meisslische Wittib und Erben betr.:

Am Pfingstag,[2]) den 27. Monathstag Oders, der kleineren Zahl nach[3]) 361ten Jahrs (das ist in Martio[4]) Ai 1601) ist kommen der Ober Rabiner Herr Löb, und Rabbi Joachimb Brandeys und Rabbi Mayer Epstein Levy und ich Kauffmann Lewy Geschwohrner Gemainds-Schraiber Zuebesuchen in seiner Krankheit dem ehrbern Mordochäum Maysl, Sohn des Samuel Seelr[5]) und hat (er) mit guettem, treuem, lauteren Verstandt[6]) geredet den Inhalt derer Rede, wie nachfolget und gleich den Freytag hernach vor mir[7]) und Moyses[8]) Schulruefer zur mehreren Bekräfftigung einen Mantelgriff gethan

No. 1[9]. Wegen Posnan und Krakau.[9])

---

[1]) Gelernt.

[2]) Donnerstag. Diese nach Adelung nur in Oberdeutschland übliche Bezeichnung charakterisirt die Wiener Uebersetzer, entspricht aber sehr dem בחמישי בשבת. Auffallend ist, dass die Bezeichnung אדר ראשון fehlt trotzdem שמא ein Schaltjahr war.

[3]) Der kleineren Zahl nach — לפרט קטון.

[4]) U. z. am ersten d. M.

[5]) Die Bezeichnung Seeliger entspricht dem im Original zweifellos stehenden ז״ל

[6]) Choschen mischpat c. 260.

[7]) Kaufmann Levy.

[8]) Enochs.

[9]) Der Inhalt dieses Punktes ist als für den Process irrelevant, nicht näher angegeben, es werden wohl aber ausser der später wiederholten Verfügung über die Schulden dieser Gemeinden auch wohlthätige Legate enthalten gewesen sein, die für Prag selbst im Testament keinen

2⁰. Die Schuell soll bleiben in ihren Kräfften ewiglich, wie es zu ende vertragen ist worden[1]) mit der gemain. Privatpersonen oder gesambte Nacherben sollen nichts können änderen und solle nichts davon gemindert werden; soll auch in Stadtbücher eingeschrieben werden, wie er eine teutsche Abschrift gemacht hat[2]); und Niemand soll kein Sitz[3]) dörffen verkaufen; und von Nutzung oder Zinsen sollen die armen und elenden Leuth unterhalten werden, wie Alles in dem Vertrag beschrieben ist; sollen auch die Erben nichts änderen können; und wegen ihrer eigenthümblichen Stellen[4]) sollen ihr Recht haben wie weiter folget:

3⁰. Das Panier soll zu ewigen Zeithen in die Schuell gehören und alle seine[5]) heyligen Sachen, als: sein Vorhang und sein Mandtele, Plech und seine Zehengebott[6]) doch die zwey Samuel, seiner Brüder Söhne, die sollen die Sachen darheimb halten; allein alle Festtagen sollen sie die obgemelte Sachen in die Schuell bringen. Jedoch bleibt es heylig, wie obengemelt.

4⁰. Wegen seines Weibs Frummert und wegen des pergamentenen täglichen Bettbuchs, dann die fünff Bücher Moysses auch von Pergament, wie auch ein Feyertag-Bettbuch von Pergament, die erstgemelte drey Bücher sollen durch ein Loss zwischen derer Frummert und beeden Samuel getheillet werden.

5⁰. Dem Joseph, Sohn Salomon Seelr, soll man ihme geben Ächt Taussend Gulden Rein. als nemblich die Helffte in Bahrem zu seinen Händen, und die andere Helffte soll

---

Platz fanden, weil (wie oben aus Emek ha-bacha angeführt) die Gelder für die Armen bei Lebzeiten direct dem hohen Rabbi Löb übergeben wurden.

[1]) D. h. in einem Vertrage festgesetzt wurde.

[2]) Diese Eintragung ist, wenn sie überhaupt bei den Wirrnissen nach Meisels Tode geschah, meines Wissens nicht mehr vorhanden.

[3]) In der Hoch- und in der Meiselsynagoge, der ihm nach dem Testamente zufällt.

[4]) Sitzstellen in den Synagogen.

[5]) Des Meisel.

[6]) Thorarollen.

geleget werden zu Händen, wohin erstgemelter Joseph will, und das Capital sambt Interessen soll seinen Söhnen und Töchtern wohlverwahrter gehören. Auch soll er haben einen Theill, was ihme der portion nach gebühren wird, von denen Stellen, so in der hohen Schuell[a]), wie auch in der Schuell, so Mardochäus gebauet hat, an Mann- und Weibersitz und wie weithers folget[1]). Auch soll er haben seinen Theill an denen dreissig Taussend Gulden, so bei denen drey jüedischen Gemeinen[2]) vermög seines Buechs, und dermit soll er von allen und jeden liegendt- und fahrenden Guett abgefertiget sein, wie folget.[3])

6⁰. Dem Meyer, Sohn des Salomon soll gegeben werden Sieben Taussende Gulden Rein. bahr und sein Theill von denen Stellen wie oben gemeldt ist bei seinem Brudern Joseph und ander Sachen[4]) wie oben gemeldet und mit diesen soll er abgefertigt sein, wie oben gemeldet.

7⁰. Dem Jacob, Sohn Salomons Sechs Taussendt Gulden Rein., dervon soll der mehriste Theill depositiret werden auf Interessen und soll nicht in seine Hände gegeben werden und soll Alles beruehen auf denen obberühreten Dreyen[5]) und auf mich obbemelten Kauffmann; der gestaldt soll es ihme gegeben werden und auf keiner anderer Weiss, damit dass er und sein Weib und seine Kinder können Begnügen haben und keinen Abgang tragen; sie sollen verzehren die Interesse, und das Capital soll immer verbleiben, als wir die Obgemelten verordnen werden.[6])

---

a) Hochsynagoge.

[1]) D. h. nach Verhältniss wie die Sitze weiter unter die Neffen vertheilt sind.

[2]) Wie oben bemerkt Posen, Krakau und wohl Jerusalem. Ich glaube kaum, dass hier Prag gemeint ist.

[3]) Durch die Einsetzung der beiden Samuel zu Universalerben.

[4]) Antheil an den 30,000 Gulden.

[5]) Rabbi Löb, Rabbi Efraim Brandeis und Mayer Epstein.

[6]) Danach wurden die „depositirten" Gelder beim Rabbinat und der Vorsteherschaft verwahrt.

Die Sitz in der Schuell wie oben gemeldt. Das Übrig wie oben gemeldt, und mit diessem soll er abgetheilet sein, wie obengemeldt.

8⁰. Dem Samuel, Sohn des Salomon fünff Taussend Gulden Rein. und nicht anders als in der Manier, dass man seiner Tochter alsobaldt zum Heyrathguet soll geben ein Taussend Gulden und ihm 500 Fl., seinem Weib zue der Nahrung 500 Fl. und die üebrigen drei Taussend Capital sambt Interesse soll seinen Kindern gehören; doch wenn er sich wohl anläst, sollen ihme gegeben werden die Stellen wie oben gemelt, darmit ist er abgetheilet wie obengemelt.

9⁰. Moysses, seinem Bruder, fünff Taussend Gulden Rein. und die sollen hier[1]) in Deposito verbleiben und soll die Interesse verzehren, und wenn er eine ehrliche Heyrath thuet, soll man ihm die Helffte geben in seine Hände nach der Hochzeith, und das Übrige soll steths ligen bleiben, und die Interesse mag er verzehren; die Stelle wie oben gemelt, die anderen Sachen wie oben gemeldet; damit ist er abgetheilet wie oben gemelt.

11⁰. (N. B. Anstatt 10⁰ ist in hebraisch 11⁰ gesetzet[2]) Israel, Sohn Mayers soll gegeben werden Zehen Taussend Gulden Rein., Zwei Taussend Gulden in seine Hände und Acht Taussend Gulden soll er einlegen in Hände, wohin er will, und die Interesse mag er verzehren und wohl bewahren. Er mag vermachen, wohin er will, davon zu nehmen eine Stunde vor seinem Ende[3]); auch soll er geben Etwas seinem Sohne Salomon, etliche Hundert, damit er sich allein ernähren kann, Sitz in der Schuell nach seinem Theill, andere Sachen,

---

[1]) Bei der jüdischen Gemeinde.

[2]) Diese eigenthümliche Thatsache, dass auf Alinea ט im hebräischen Alinea י״א folgt, hat wohl seinen Grund darin, dass der Text (ישראל) auch mit einem י״ beginnt und das Zusammentreffen zweier Jod in der Schrift (wegen des damit bezeichneten Gottesnamens) vermieden wird.

[3]) Diese eigenthümliche Redeweise (da doch Niemand weiss, wann eine Stunde vor seinem Tode ist) ist in der talmudischen Erwerbsformel begründet.

wie oben gemelt, und mit diessem ist er abgefertiget wie oben gemelt.

12°. Beroch Meysels Zehen Taussend Gulden Rein., sein Theill von Sitz, wie oben gemelt, und damit ist er abgethei let wie oben gemelt.

13°. Allerweg von jetzo wird geschenkht[1]) das grosse Haus, völlig wie es jetzt ist, und das Haus auss der Gassen und zwei Sitz in der neuen Männerschuell die gehören von jetzo an denen zwey Samuel, seinen Brüdersöhnen (Seeligr) auf alle böste Formb und alle Gerechtigkeit wie bräuchlich vermög Satzung unserer hochgelehrten Voreltern.[2])

14°. Moysses Kaffka.

15°. Rabbi Elias hat einen Staar[3]) per 600 Fl., der soll bezahlt werden, vermög des Staar, und soll ihme nachgeben[4]) werden 400 Fl. zum Aigenthumb.

16°. Der Reizel des Isserls Aschkanes Weib allen ihren Kindern, die nicht ausgeheirathet sein, soll einer jeden gegeben werden 200 Fl. Rein. von einem auf den Anderen.

17°. Der Jungfrau Braeunel, des Rabbi Lazar Seeligen Tochter, soll ihr geben werden über ihr Heirathsguet 200 Fl. von den Brüedern Samuel ihren Possess.

18o. Denen fünff Schwestern, die jetziger Zeith hier sind, ein Jedweder 200 Fl. Rein.: Schädl, Hanna, Sorl, Milka, Frommet des Mayer Maysels Töchtern.

19°. Des Simons Tochter, des Josephs und Mayers Schwägerin 500 Fl.

20°. Petzele Dukherin[5]), Ennikl[6]) der Taltzele Sohn 200 Fl. sollen eingelegt werden wegen Zurückfallung an die zwey Samuel.

---

[1]) Siehe oben S. 31, Anm. 2.

[2]) כתקון חכמינו ז״ל.

[3]) שטר חוב Der Ausdruck Staar für Schuldschein, dem Hebräischen entnommen, ist in den Gerichtsacten jener Zeit ein Terminus geworden, der in den prager Stadtbüchern auf jeder Seite zu finden ist.

[4]) Nachgesehen.

[5]) Dukherin, im Tauchbade angestellte Person.

[6]) Deminutiv von Enoch — Enochlein.

21°. Gütele, Tochter Rabbi Mendel Rabbi Zallel Seel. 300 Fl., soll eingelegt werden, Capital und Interesse gehört der Jungfrau, wegen Zurückfallung an denen zwey Samuel.

22°. Meyer Levy 200 Fl., jeden Gulden pr. 15 Patzen.

23°. Moysses Schöndels 100 Fl.

24°. Seinen Brudern Student[1]) 100 Fl. Allen, die er da geben hat, dass kein Rechtserben sein vermög unseres Gesetz[2]), wann es käme zu einer Zurückstellung, soll es denen zween Samuelen gehören.

Wegen der Sitz in der Schuell sollen alle getheilt werden, vermög unserer Rechten, doch sollen die beyden Samuel die drei obristen Sitz zue der obersten Seiten in der Männerschuell nehmen unter ihre Sitz ohne Losswerffung und sollen nicht mehrer gerechnet werden als vor drei Sitz.

Und befohlen, wir sollen an einem anderen Tage wiederumb komen, da will er sein Rede schliessen.

Am Freytag, den 28. Monath Oders, 361 der kleineren Zahl, das ist Martio 1601[3])

Samuel, Sohn Rabbi Elias Mayssel Seelr. mit dem anderen Samuel, Die sollen von jetzo an geschenkhter haben Alles das Übrigs, es sey Goldt, es sey Schulden, es sey Fahrnussen, es sey Häusser, und sey was Ihme kunfftig gebühren möchte[4]), oder itziger Zeit possediert, Alles was der Mund reden und was das Hertz erdenkhen kann, auf alle böste Formb Ihnen zur Hülff vermög Gesetz unserer hochgelehrten Voreltern.

Alssdann sollen sie zahlen alle Schulden, wass man schuldig ist, und bedörffen kein Erb keine Reittung[5]) zu thuen, und sollen vor kein Gericht kommen, sondern durch Mittler ein Jedweder sich einigen. Da sollen die Erben zusammen

---

[1]) Wohl Bachur.

[2]) דין תורה.

[3]) Am zweiten Tage wurden die Rubriken nicht mehr numeriert.

[4]) Ob zukünftiger Erwerb so verschenkt werden darf, ist nach talmudischem Recht controvers.

[5]) Rechnung zu legen.

kommen wegen Seiner[1]) und ihrer Ehr in allen denen strittigen Sachen, was zwischen ihnen ist.

Samuel der Kleinere, Sohn Simon Mayssels seelr., der hat das Recht, als wie gemelt bey Rabi Samuel, Sohn Rabi Elias

C:_____G:.

F:_____[2])

Zum letzten hat er gesagt: Höret meine Rede und schreibet und unterschreibet das Alles, wie obengemelt, dass soll der gestaldt sein, wegen aller Theill, so er an seinem Guett getheillet hat, dass wenn, Gott vor sey, käme vor die Obrigkeit ein Ungelegenheit; so bis Vier Taussendt Gulden[3]) sollen die Unkosten gehen aus der zwey Samuel ihren Beuttel. Wenn derer Unkosten möchten mehr seyn, dass soll gehen auf die Kinder von Mayer Seelr. und Mayer Maysels Kindskinds und auch auf die andern Erben der Vierdte Theill geschlagen werden und sie Erben sollen den Vierdten Theil, der proportion nach, wass ein Jeder empfangen hat, eintheillen, und soll ein Jeder einen gueten Theil einlegen, und die übrigen drey Theill die bleiben auf die obbemelten zwei Samuel.

Anfang wegen der Privilegia.

Am Freitag den 28. Monaths Oders 361 kleinern Zahl. Zur mehren Gerechtigkeith und Bekräfftigung, obwohl die Worde eines Krankhens gleich seyn, als wenn er selber geschrieben und überantworttet hätte[4]), und als gestrigen Tags hat er bekennet und gesaget das meistes von Allem vor dem Oberrabbiner und einem von den Juristen und vor Raby Mayer und einem von unss und mit ihrem Willen und Befehl ist es geschehen alsdann so sagt ers itzt wieder und thut

---

[1]) Gottes, um einen חלול השם zu vermeiden.

[2]) Die Bedeutung dieser Zeichen konnte ich nicht erfahren.

[3]) Kosten und Steuern.

[4]) דברי שכיב מרע כמתובין וכממורין דמי. (Gittin 13a, Baba bathra 151a.)

den Mantelgriff vor mir und vor Moysses Schulklöpper[1]), und (hat) mir und dem Schulklöpper befohlen, alle die Sachen nach der Länge aufs Beste zu bewahren, dergestaldt, dass von diessen nichts zurückgestellet werden soll, und alle Sachen ausführlich beschrieben und vorgelessen und den Mantelgriff gethan zu mehrer Bekräfftigung und Schönheit auf Alles.

Diesses Alles soll seyn, wie oben gemelt in den Kräfften als wenn Alles ausführlich geschrieben wäre in der besten Formb, vermög Gesetz unserer hochgelährten Voreltern Seele

Mehr, am selbigen Tag hat er gethan ein Mantelgriff und Bekennung auf unterschiedliche Schulden zu unterschiedlichen Männern so nach Längst.

---

1) Diese waren also nach Abgang der Gerichts-Commission noch ein Mal erschienen, offenbar um nun im Auftrage der Haupterben die gesetzliche Besitzergreifung (durch קנין סודר) vorzunehmen.

Besprechungen.

Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. Herausgegeben durch die historische Commission für Geschichte der Juden in Deutschland. (Fortsetzung.)

Was für eine peinliche Sorgfalt statt der leichtherzigen Berichtigungslust des Herausgebers, bei der Wiedergabe der unschätzbaren Urkundentexte am Platze gewesen wäre, sei schliesslich nur noch an einem Beispiele gezeigt. Ein Mitglied des Kölner Judenraths Namens Eleasar[1]), fügt im Jahre 1302 seinem Namen[2]) die Worte, באוהל מועד „im Stiftszelte" hinzu. Herr Stern hat in dem Verzeichnisse der Begleitnamen[3]), das er mit dankenwerthem Fleiss[4]) zu-

---

1) S. 99.

2) Ueber die Sitte, derartige Chiffern dem Namen hinzuzufügen oder sie statt des Namens anzuwenden, s. Zunz, zur Gesch. u. Litt., S. 205.

3) S. XXVI. f. Vgl. oben Kaufmann S. 121.

4) Die gleiche Anerkennung verdient seine Erläuterung der Titel und Beiwörter (S. XXIII. Hier wäre für הנ' neben הנדיב auch noch הנחמד, das nach Grabschriften für den Beginn des 14. Jahrhunderts bereits bezeugt ist, anzuführen gewesen. הקצין weist in jener Zeit übrigens nicht blos auf grosses Vermögen, sondern auch auf einen gewissen Grad gelehrten Wissens hin), seine Zusammenstellung und Erklärung der Euphemieen (S. XXIV f. — זכב"ע könnte auch זכרו נצח oder זכר נשמתו (נפשו) בגן עדן sein. In תנולטליה möchte ich für die letzten beiden Buchstaben eher לעולם הבא vorschlagen, da man לחיים טובים לחיי העולמים, d. h. zwei Mal חיים in so naher Verbindung, wohl kaum angewendet haben wird.) und seine Abhandlung über den Kölner Judenrath (S. 242—251.) Für die Art der Zusammensetzung des letzteren scheint mir die von Stern (S. 243 Anm. 21) herangezogene Stelle aus den „Quellen zur Gesch. d. Stadt Köln" (wo am Ende zu lesen ist: „dat dat macht hedde u. s. w.) einen deutlichen Fingerzeig zu geben. Aus der betreffenden Urkunde geht nämlich keineswegs hervor, dass „de vunve, de uyserkorrin warin van den ioyden van Kolne mid deme banne" ausserhalb des Judenraths gestanden hätten. Ich möchte vielmehr vermuthen, dass der Bischof (פרנס) und das Kapitel

sammengestellt[1]) hat, um die Beziehung Eleasars zum Stiftszelte zu erläutern, bereits richtig auf Eleasar, den Sohn Aharons, hingedeutet und hätte zur näheren Begründung vielleicht noch das Citat IV. M. 3, 32 hinzufügen können. Bliebe nur noch die Frage, weshalb gerade dieser Eleasar sich die vorliegende Chiffre ausgewählt hat. Den Schlüssel zur Lösung des Räthsels giebt uns die eigenhändige Unterschrift selber, bei welcher, wie Herr Stern in der Textnote[2]) berichtet, die Buchstaben א, ה und ע von Eleasar nicht punktirt worden sind. Nichts liegt näher als die Annahme, dass Eleasar mit Vorbedacht nur diejenigen Buchstaben mit Punkten versehen habe, hinter denen der Rest des angefangenen Wortes zu ergänzen ist. Danach zerfällt die Chiffre in folgende sechs Wörter בי אור הלי מי ור עד. Das heisst deutlich: בן אורי הלוי מנוחתו נשמתו עדן oder auf deutsch: „[Eleasar], Sohn des Uri ha-Levi, dessen Seele friedlich im Paradiese ruhe." Ist die Deutung richtig, so begrüssen wir in unserem Eleasar einen alten Bekannten[3]) aus dem Jahre 1287 und gewiss auch einen Bruder des Ascher[4]) b. Uri ha-Levi, der ebenfalls durch das Vertrauen seiner Glaubensgenossen mehrfach in den Vorstand der Kölner Gemeinde gewählt worden ist. Ihre Brüder waren ferner Joël[5]) und Kalonymos[6]) b. Uri ha-Levi[7]), und von ihrem Vater lässt sich vermuthen, dass er ein Enkel des 1216 als Märtyrer gefallenen Uri ben Jöel ha-Levi[8]), des Bruders des berühmten Schriftstellers R. Elieser ha-Levi (ראבי"ה) gewesen sein wird — was interessante Fernblicke auf den Zusammenhang dieser Familie mit anderen hochangesehenen Geschlechtern gestatten würde. Wie dem auch sei, jedenfalls hätte sich der Herausgeber hüten müssen, auch nur an die Pünktlein seiner Vorlage ohne die zwingendsten Gründe Hand anzulegen[9]).

(מכתינים) — vgl. die einzelnen Nachweise bei Stern, S. 224 u. 225 — zusammen das bekannte Collegium der sieben Notabeln (שבעה טובי העיר, vgl. Megilla 26a und Frankel, die Gemeindeordnung nach talmudischem Rechte, in der MS. II, 294), bildeten, und dass eben aus dieser Behörde gemeinsam mit dem Rabbiner und 2—4 Dajjanim (die letzteren 3 bis 5 Personen sind eben diejenigen, die den Bann handhabten) sich der Judenrath mit seinen 10—12 Mitgliedern zusammensetzte. Kaufverträge bedurften übrigens nach jüdischem Recht bekanntlich nur zweier Unterschriften. Die Vermehrung derselben, die die Rechtsgültigkeit des Instruments im Allgemeinen weder vermehrt noch vermindert, beruhte wahrscheinlich auf obrigkeitlicher Anordnung.

1) Für יועץ תשועה hätte auf Spr. Sal. 11, 14. 24, 6 verwiesen werden können. Für שולבץ möchte ich die Auflösung שמחנו וזכנו לראות בנחמת ציון („erfreue uns und würdige uns, die Tröstung Zions zu schauen") vorschlagen.

2) Im Text hat er jeden einzelnen Buchstaben mit einem Punkte versehen.

3) S. 62.

4) S. 94. 96. 97. 100. 101. 134.

5) S. 117. 133. Nach nochmaliger Prüfung der lateinischen Notiz No. 308 (S. 133) ergiebt sich mir als gewiss, dass Vivis (Uri b. Joël ha-Levi) ein Brudersohn Anselms (Aschers b. Uri ha-Levi) gewesen ist. Dadurch wird meine Bemerkung über נכד (oben S. 55) hinfällig. Die vorliegende Notiz ist vielmehr ein urkundlicher Beweis dafür, dass נכד auch damals schon in der Bedeutung „Brudersohn" vorkommt. Vgl. übrigens u. A. auch אור החיים, S. 512 f.

6) S. 133 f.

7) Dagegen war Jacob b. Uri ha-Levi vielleicht ein Verwandter, jedenfalls aber nicht ein Bruder der im Text genannten Personen, wie ein näheres Eingehen auf die Urkunden S. 94. 96. 117 und 118 klar beweist.

8) Ausser den Citaten bei Stern (S. 247) vgl. noch Michel, אור החיים No. 326. Aus welchem Grunde Herr Stern (a. a. O.) zum Beweise dafür, dass der Beigleitname במצוך העקודה auf ein Martyrium hindeute, den Märtyrer Uri b. Joël ha-Levi herbeigezogen hat, ist mir unverständlich, da dieser letztere Uri, so viel mir bekannt ist, niemals mit dem Zusatz במצוך העקודה erwähnt wird. Er war zwar ein Verwandter der Ascheriden. Leviten aber waren die Ascheriden bekanntlich nicht.

9) Es ist interessant zu sehen, mit welcher Sorgfalt schon die Juden des elften und zwölften Jahrhunderts die ihnen wichtigen Texte gegen die Ausschreitungen unberufener Correctoren zu schützen suchten. Rabbenu Gerschom verhängte den Bann über die leichtsinnigen Verbesserer, und Rabbenu Tam (von Ramerupe natürlich, den erst jüngst wieder — trotz Steinschneiders (C. B. 5627) Warnung — Herr Breslau (Quellen II, S. XXV) mit demjenigen von Orleans zu verwechseln das Unglück hatte) erneuerte ihn. (S. ס' הישר des Rabbenu Tam, Einl., vgl. Weiss, Biogr. d. R. T., c. 4 u. „Zur Gesch. d. jüd. Tradition" IV, 315. 338 f.)

Aus all' den Proben, denen noch eine mehrfach überlegene Anzahl gleicher angereiht werden könnte, wenn die Sache nicht gar zu ermüdend wäre, wird der unbefangene Leser zur Genüge erkennen, dass die „historische Commission" der wissenschaftlichen Welt in der vorliegenden Ausgabe des hebräischen Textes der Kölner Schreinsurkunden nicht sowohl die musterhafte Leistung eines Meisters, wie sie es wohl gewünscht hätte, als vielmehr die mehr oder minder mangelhafte Arbeit eines fleissigen und begabten Anfängers, dessen spätere selbstständige Veröffentlichungen allerdings, wie ich sogleich hinzufügen will, seine immer mehr erstarkende Tüchtigkeit auf diesem Gebiete beweisen, geliefert hat. Den der hebräischen Sprache nicht kundigen Historikern kann darum nur gerathen werden, dass sie jede einzelne Urkunde, die sie benutzen wollen, vorher erst einer gründlichen Nachprüfung durch einen sachverständigen Fachmann unterwerfen lassen. (Fortsetzung folgt.)

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1891 erschienenen Einzelschriften.

Unter dieser Rubrik soll im Schlussheft jedes Quartals eine Uebersicht über die neuen litterarischen Erscheinungen, die für die jüdische Wissenschaft von Bedeutung sind, gegeben werden. Mit besonderer Sorgfalt wollen wir hierbei die Erzeugnisse der russischen und galizischen Pressen verzeichnen. Unsere gelehrten Freunde und Leser in diesen Ländern bitten wir auch auf diesem Wege, uns mit Nachweisen und Ergänzungen für dieses Unternehmen hilfreich zur Seite zu stehen. Wir beginnen, da seit Ende 1890 eine zusammenfassende Uebersicht über die litterarischen Novitäten auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft in Deutschland nicht mehr erschienen ist, mit einem Verzeichniss der Einzelschriften, die im Jahre 1891 die Presse verlassen haben. Für die freundliche Unterstützung, die uns die Herren S. J. Halberstam und Dr. Steinschneider bei der vorliegenden Zusammenstellung haben zu Theil werden lassen und auch für die Zukunft in Aussicht gestellt haben, sind wir ihnen zu besonderem Danke verpflichtet. Von 1892 an soll auch die periodische Litteratur eine eingehende Berücksichtigung finden. D. Red.

I. Hebraica.

אב דבן סירא Neuer Abdruck nach [Steinschneiders] ed. Berlin, 1858. S. l. et a. [aber: in Bagdad, etwa 1890 oder 1891], 16.

אגרות שדיל. S. D. Luzzattos hebr. Briefe, ges. von seinem Sohne Isaia Luzzatto, herausgeg. von Eisig Graeber. Heft VI und VII, Krakau, Fischer, S. 754—1076, 1891, 8.

אדרת אלידו. Verzeichnis von Bibel- und Talmudstellen, in denen der Name des Propheten Elia vorkommt. [Neudruck einer ed. Jerus., 1859] Jerus., gedruckt bei Is. Hirschensohn, 1891, 8.

אור חדש von B. Goldenberg. Beiträge zur hebr. Sprachforschung und Exegese. Th. II. Wien, Lippe, 1891, V u. 63 SS., 8.

אור מתוק Pent.-Comm. von Isr. Benj. Lempert. Th. II. Jerus., gedr. bei Sam. Zuckermann, 1891, 24 Bl. 4.

אות זכרון Von Joseph b. Salomo gen. Dr. Choczner. Biograph. des Dr. L. Zunz. [S. A. aus ha-Maggid] Berlin 1891, 13 SS., 8.

אמרי ששון von Sason Mordechai Mose. Abhandl. moral. Inhalts. Ueber Bussfertigkeit, Frömmigkeit u. s. w. Bagdad, gedr. bei Salomo Bechor חוצין. Bagdad, 1891, 60 SS., 16.

אסטקלריא דמאירה von N. E. Mendrochowycz. Von dem geistigen, sittl. u. körperl. Zustand der Juden in Galizien. Drohobycz, gedr. bei Aharon Zwi Zupnik, 1891, XVI u. 108 SS., 8.

[Auf dem Umschlag wird zum Abonnement auf eine Monatsschrift השולמית eingeladen, die von Elul. 1891 an von dem Verf. vorstehenden Buches herausgegeben werden sollte. Sie wollte das Programm des השחר von P. Smolenskin wieder aufnehmen.]

האר"ץ von W. Jawitz. [יעב"ץ?] Volksbuch zur Beförderung jüd. Lebens u. jüd. Cultur. Bd. I: 56 u. 8 SS., 8. Bd. II: S. 57—100 u. S. 9—16, 8. Jerusalem.

באורים, auch mit deutsch. Tit.: Erläuterungen der Psalmen Haggada v. R. Jedaja Panini (Bedarschi). Her. mit Einleitung v. Sal. Buber. Krakau (1891.) 8 (40. S.).

בגדי יום טוב של מס'ביצה von R. Sal. Klüger. Hal. Bem. zum Tractat Bezah. Lemberg, Leiser Margosches, 1891, (1), 171 u. (1) Bl. fol.

הגאולה. Von Abraham Kaminezki. Ueber die Vorzeichen der messianischen Zeit. Krakau, gedr. bei Jos. Fischer, (2) u. 46 und (2) SS., 8.

גן פרחים, herausgegeben von Josua b. Chajjim ha-Levi Mesach. Sammlung wissenschaftlicher und gemeinverständlicher Aufsätze. (Bd. III, einer [alljährlich?] erscheinenden Sammlung). Warschau, 1891, 160 SS, 8.

[Enth. u. A.: Untersuchungen zur Gesch. d. Juden in Polen von N. Sokolow. Zur Gesch. d. Juden in Kiew von Abr. Kopernik. Ueber die erste Ansiedlung der Juden in Polen von Frenk. Bemerkungen zur Maimuni's Mischna Thora v. J. Reifmann. Nachträge zur „Zoologie des Talmuds" von Dr. Levyson.]

דור דור ודורשיו von J. H. Weiss. Zur Geschichte der jüd. Tradition. Vom Anfang des sechsten Jahrtausends jüd. Z.-R [1240] bis zur Vertreibung der Juden aus Spanien [1492]. Th. V. Wien, Lippe, 1891, (10) u. 304 SS., 8.

דרכה של תורה von Salomo Aharon Wertheimer. Wegweiser in der Theoretik des Talmuds und den Grundprincipien der Halacha und Agada. Th. I., Jerusalem, 1891, 24 Bl., 8.

דרכי הגמרא מר"י קנפנטון. Methodologie des babyl. Talmuds v. Isaak Canpanton. Herausgeg. und mit einem Vorwort versehen v. J. H. Weiss. Wien, Lippe, 1891, (4), III u. 20 SS., 8.

חוקר לדעת von Abr. b. Gedaljah Tiktin. Halach. Not. zu. Sch. Ar. Joreh Deah. Herausgeg. v. Lasar Schenkel in Tarnow. Krakau, Druck v. Jos. Fischer, 1891, (1) u. 51 Bl., 2.

חלקת מחוקק. Biographie Jesu aus 3 mss. mit Noten von Gerschom Bader ha-Kohen, 2. Ed. s. l. e. a. (24 S. u. Zettel mit einer Aufforderung, einen beliebig. Preis zum Besten der vertriebenen Russen an Bader einzusenden.)

ס'חסידים. Das Buch der Frommen nach der Recension in Cod. de Rossi No. 1133. Zum ersten Mal herausgeg. u. mit Anmerkungen versehen von Jehuda Wistinetzki. 1. Lief. (Aus den Schriften des Ver. „Mek. Nird.", Jahrgang VII). Berlin, Itzkowski (6) u. 128 SS., 8.

טוב האר"ץ. Ueber die Vortrefflichkeit des hl. Landes von Nathan Spiro Jeruschalmi mit Zusätzen d. R. Mose Zacuto. Nach der ed. Ven. 1655 mit neuen Zugaben herausg. Jerus., gedr. bei Is. Hirschensohn, 1891, 8.

טל ילדות von Wolf Jawitz (יעב"ץ). Auch mit deutschem Titel: Kinderbuch zur Unterweisung in den Anfangsgründen des Wissens. Jerus., gedr. bei Zuckermann, 1881, 8.

כנסת הגדולה. Jahrbuch zur Förderung jüd. u. profanen Wissens. Herausg. von Is. Suwalki. Bd. IV. Warschau, 1891. 176, 101 und 122 Bl., 4.

כנסת הקקי ישרון von Jesaia Seëb Margelin. Samml. aller Aussprüche der Tannaiten und Amoräer im babyl. und jerus. Talmud, in der Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifri, Midrasch rabbah, Tanchuma, Jalkut, Pirke de R. Elies., Tanna de-be Eliahu und Sohar, nach dem Alphabet der Autoren geordnet. Heft I, Buchst. Aleph (ר' אבא bis ר' אבהו). Wilna, 1891, 96 SS., 4.

לקוטי בית אפרים von Naftali b. Mordechai Fischel Sopher. Deraschot bei versch. Gelegenheiten u. halach. Not. zu einzelnen Talmudstellen. Im Anhang einige halach. Bem. von R. Mos. Sopher. Munkacs, gedr. bei Blayer & Kohn, 1891, (2), 48, 36 u. (16) Bl., 4.

מאיר עין von M. Friedmann. Commentar zum Buche der Richter. Wien, Lippe, 1891, (4) u. 56 SS., 8.

מדרש תהלים. Herausgeg. nach einer HS. aus der Bibl. von Parma, cod. 1332, mit Vergleichungen der LA. anderer 7 Handschriften aus den Bibl. zu Rom cod. 76 u. 81, Florenz cod. 13, Paris cod. 152 und Privathandschriften, wie auch mit Benutzung der v. Abr. Provenzale aus Ferrara nach sechs HSS. vorgenommenen Correcturen kritisch bearbeitet, commentirt und mit einer ausführl. Einl. versehen von Salomon Buber in Lemberg. Wilna, Gebr. Romm (2), u. 271 Bl., 8.

מורה דרך Wegweiser nach und in Palästina von Abr. Mose Luncz. Jerusalem, 1891, in der Druckerei des Verf., 16. (274 SS. incl. Index u. 24 S. Annoncen.)

מחזור ויטרי. Nach der Oxf. HS. No. 1100 herausgeg. u. mit Anm. versehen. Heft III. (Aus den Schriften des Vereins „Mek. Nird.", Jahrgang VII.) Berlin, Druck von Itzkowski, (S. 397—492), 8.

מטה אהרן. 5 Reden über das israel. Glaubensbekenntniss von Ad. Jellinek. Ins Hebr. übers. v. S. Gelbhaus. Wien, Lippe, 1891, 34 SS., 8.

מטה יהונתן. Halachische Bem. des R. Jonatan Eibenschütz zu Hilchot Pessach (Sch. Ar. Or. Chajj. cap. 429—467). Herausgeg. vom Enkel des Verfs. Jon. Loeb Eibenschütz. Paks, gedr. bei M. Rosenbaum, (2) und 21 Bl., 8.

מטה ליו von M. Horovitz. Verzeichniss von Personen-Namen aus handschriftlich erhaltenen Frankfurter Ehescheidungs-Acten. Ehescheidungs- und Chalizah-Ordnung nach Frankfurter Ritus. RGA. über einschlägige Fragen. Frankf. a. M., 1891, III u. 68 SS., fol.

מכתב. Schreiben d. Fabius Mieses [aus dem Jahre 1886] an Sam. Pinch. Horwitz in Wien, herausgeg. v. Asr. Günzig in Krakau. [S. A. aus dem „Hamagid".] Berlin, Itzkowsky, 16 SS., 8.

מכתבי בקורת von Ch. N. Dembitzer. Eine kritische Abhandlung über die Synode der vier Länder in Polen u. Litthauen. [S. A. aus אוצר הספרות, Bd. IV.] Krakau, Faust, 1891, 62 SS., 8.

מעשה נסים. Wundergeschichten aus dem hl. Lande, aus שערי ירושלים u. anderen Büchern, gesammelt von Salomo Bechor חוצין. S. l. e. a. [Bagdad, 1890 oder 1891], 16.

מעשים מפוארים. Gesammelte Erzählungen aus Büchern und Zeitschriften zur Belehrung und Unterhaltung. Zusammengetragen und gedruckt von שב"ח [= Salomo Bechor חוצין], Bagdad, 1890, 60 Bl., 16.

משה הדרשן von Abr. Epstein. Auch mit deutschem Titel: Moses ha-Darschan aus Narbonne. Fragmente seiner literar. Erzeugnisse nach Druckwerken und mehreren Handschriften, mit Einl. und Anmerkungen. Wien, Lippe, 1891, 52. SS., 8.

משניות. Hebr. Text mit Punktation nebst dtscher. Uebersetzung u. Erklärung von E. Baneth. Lief. XII u. XIII [Lief. I—XI übers. von Dr. Sammter.] Berlin, H. Itzkowski, 1891, Bd. II (S. 129—192), 8.

נחלת נפתלי von Naphtali Levy. RGA. zu den vier Theilen des Schulch. Ar. Nebst קדש נפתלי, Bem. zu einzelnen Stellen der Tractate Peah, Demaï, Kilajim, Schebiith, Maasser scheni, Bikkurim, Schabbath. Erubin und Pessachim. (Auch mit Titel in englischer Sprache.) Pressburg, gedr. bei A. Bick, 1891, 23 SS., + 41+45+(3)+II Bl, 2.

סדר מדרות. Commentaire de Maimonide sur la Mischnah, Seder Tohorot, publié pour la première fois en arabe, et accompagné d'une traduction hébr. par J. Derenbourg. Heft VI (enth. Comm. zu Niddah V, 7 bis Tebul Jom IV, 6. — S. 145—240). (Geh. zu d. Schr. d. Vereins „Mek. Nird.," Jahrg. VII.) Berlin, Itzkowski, 1891, 8.

ערוך השלם von A. Kohut, Aruch completum s. lexicon, vocabula et res, quae in libr. targ., talm. et midraschicis continentur, explicans, auctore Nathan filio Jechielis. Bd. VII. Wien, Lippe, 1891, 468 und 316 SS., gr. 8.

הפרנס von Moses Parnes aus Rothenburg; Rituale nach der Schule des Meir Rothenburg, mit Noten von David Luria. Dabei ליקומים über Maimonides und Moses Coucy; zuletzt Gutachten von Sal. Kohen aus Metz gen. ידי משה; her. von Moses Sam. Hurwitz. Wilna, 1891, 4. (8 und 182 S.)

ס' פתיל תכלת von Hillel Mose Meschil Gelbstein. Hal. Bem. über das Gebot der Schaufäden. [Th. I eines grösseren Werkes, betitelt: משכנות לאביר יעקוב]. Jerusalem, 1890—91, (1), 14 u. 22 u. 2 Bl., fol.

קבוצת שירים. Gesammelte Gedichte von Fabius Mieses. Herausgeg. von Asr. Günzig und Saul Kronengold. Krakau, Fischer, 1891, VIII u. 126 SS., 8.

קדיש לשלם von Elieser Salman Grajewski. Ueber das Kaddisch-Gebet. Jerusalem, gedr. bei Luncz, 1891, VI u. 33 SS., 8.

קהלת. Das Buch Kohelet mit den Commentaren Raschis u. Alschechs, dem Doppelcommentar des David Altschuler (מצודת ציון und מצודת דוד), den Noten des Aharon von Pesaro (תולדות אהרן) und dem neuen Commentar פרי חיים von Chajj. Knoller aus Przemysl. Przemysl, Verlag von Zupnik, Knoller & Hammerschmidt, 1891, (8) u. 100 Bl., 8.

קיל ששון von Sason Mordechai Mose. Abhandl. u. Gedichte moral. Inh. (43. Capitel). Neue Aufl. der ed. Livorno 1859, veranstaltet von dem Buchdrucker Salomo Bechor חוצין. Bagdad, 1891, 141 Bl., 16.

קשר בונדים von S. L. Friedländer, Vf. des Commentares חשק שלמה zur Tosefta. Polemik gegen den Tosefta-Commentar הגיון אריה des Dr. A. Schwarz. Pressburg, gedr. bei Abr. Alkalay, 1891, 8.

רני פלט. Geschichte des dreissigjährigen Krieges. Ins Hebr. übersetzt von Lazar David Finkel. Warschau, 1891, 8.

שארית יעקב von ע—י—ן. Ueber die Lage der Juden in Russland. Versailles, Cerf, 1891, 11 SS., 8.

שו"ת מנחת שי. RGA. des Sam. Is. Schor zu den 4. Theilen d. Schulch-Aruch. Lemberg, Margosches, 1891, 80 Bl. fol.

ר' שמעון קרא והילקוט שמעוני. Simon Kara und der Jalkut Schimoni von Abr. Epstein. Krakau, 1891, 8. (22 S.) [Auch in החוקר Heft 4—6.]

שערי תשובות. R. Meir's von Rothenburg bish. unedierte Responsen, nach Handschriften herausgegeben und mit kritischen Noten versehen von M. Bloch. 1. Lief. (Schriften d. Ver. „Mek. Nird." Jahrg. VII) Berlin, 1891, Itzkowski, X, 12 u. 244 SS., 8.

תולדות ר' אברהם חי ריגיו ובנו ר' יצחק שמואל von Is. Ch. Castiglione. s. l. et a. [Sonder-Abdruck aus אוצר הספרות, Bd. IV], datiert Triest, Ereb Purim אמרתי, 16 SS., 8.

תשובות. Gutachten des R Kalonymos aus Lucca, gesammelt von Joël Müller. Berlin, 1891. (Frankfurt bei Kaufmann). 16. S., 8.

II. Judaica.

Adler, L. 57 Vorträge über Texte, den nachmosaischen bibl. Büchern entnommen. 3. Bd. des unter dem Namen „Z'ënah Ur'ënah" erschienenen Belehrungs- und Erbauungsbuches. Frankfurt, Kauffmann, 1891, 247 SS., 8.

Algermissen, J. L. Schulwandkarte von Palästina zur Zeit Jesu Christi. 1:250,000 4 Bl. 4. Aufl. 68,5×60,5 cm. Leipzig, Lang, 1891.

Alsberg, Dr. Moritz. Die Rassenmischung im Judenthum. Mit 3 Abbildungen. [Aus der „Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge", begründet von Rud. Virchow und Fr. v. Holtzendorff, herausgegeben von Rud. Virchow und Wilh. Wattenbach.] Neue Folge, fünfte Serie, Heft 6. Hamburg, 1891, 40 SS., 8.

Aronstein, Ph. B. Disraeli's Dichtungen. I. Disraelis Leben und Jugendschriften. Offenb., Steinmetz, 1891, XV. u. 48 SS., 8.

Avicebrol. Siehe Baeumker.

Bacher, W. Die Agada des palästinensischen Amoräer. Bd I. Vom Abschluss des Mischna bis zum Tode R. Jochanans (220—279 n. d. gew. Zeitrechnung). Strassburg, Trübner, 1891, XVI u. 587 SS., 8.

Bachmann, J. Präparation u. Commentar zum Buche Hiob mit wortgetreuer Uebersetzung. Heft 1, Cap. 1—3. Berlin, Meyer & Müller, 1891 (24 SS.), 8.

— Präp. u. Comm. zu den Psalmen mit genauen Analysen und getreuer Uebersetzung, für Gymnasiasten, Studirende und Candidaten herausgegeben, 3—5 Heft: Ps. 42—118 (S. 143—422). Berlin, Schneider & Co., 1891, 8.

— Präparation und Commentar zum Deutero-Jesaias in wortgetreuer Uebersetzung. 3. Heft. Jesaia, Cap. 59—66. Berlin, Meyer & Müller, 1891, III u. 205 SS. 8.

— Präparationen zu den kleinen Propheten. 6. Heft. Maleachi. Analyse, Uebersetzung, Disposition. Berlin, Meyer & Müller, 1891, 27 SS., 8.

— Präparation und Commentar zur Genesis. 2. Heft. Cap. 12—23. Berlin, Meyer & Müller, 1891, (S. 51—97), 8.

Back, S. Elischa b. Abuja-Acher, quellenmässig dargestellt. Prag, Brandeis, u. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1891, 37 SS., 8.

Baedeker, K. Palästina und Syrien. Handbuch für Reisende. 3. Aufl. Leipzig, Karl Baedeker, CXXVIII u. 445 SS. mit 16 Karten, 44 Plänen und 1 Panorama, 1891, 8.

Baer, S. Libri Josuae et Judicum. Textum macoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae varie illustravit, notis criticis confirmavit. Leipzig, Tauchnitz, 1891, VI u. 130 SS., 8.

Bamberger, S. Maimonides, Commentar zum Tractat Kilajim. Zum 1. Male im arabischen Urtext herausgegeben mit verb. hebr. Uebers. und mit Anmerkungen. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1891, 28 u. 58 SS., 8.

(Fortsetzung folgt im März-Heft).

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Neutestamentliche Studien.

Von
Oberrabbiner **Dr. M. Güdemann** in Wien.

I.

Jüdische und christliche Nächstenliebe[1]).

Im Jahre 1890 habe ich in der hier erscheinenden „Oesterreichischen Wochenschrift" eine Abhandlung unter dem Titel „Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthäus-Evangeliums" veröffentlicht, welche auch als Sonderdruck erschienen ist (Verlag von R. Löwit, Wien). Ich habe darin ausgeführt, dass das alttestamentliche Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (III. B. M. 19, 18) bei seiner ersten Verlautbarung aus natürlichen geschichtlichen Ursachen zunächst zwar in engerem Sinne gemeint gewesen oder doch verstanden worden sein könne, indem man den Begriff des Nächsten (Rea) auf den Volksgenossen einschränkte, dass dasselbe aber zugleich mit dem erwähnten Begriffe auf dem Wege der Entwickelung und Fortbildung des AT, d. h. mittelst des Talmudismus, der bekanntlich mit dem Talmud als solchem weder anfängt noch aufhört, in universellem Sinne verallgemeinert wurde. In prägnanter, unmissverständlicher Weise sei diese Verallgemeinerung von Hillel durch seine in der bekannten Unterredung mit dem Heiden gegebene Umschreibung jenes Gebotes: „Was dir verhasst ist, das thue einem Anderen (לחברך) nicht" (Sabb. 31 a) ausgedrückt worden. Diese Auffassung, führte ich weiter aus, habe auch Jesus zu der seinigen gemacht und vorgetragen, ohne dass er jedoch, wie es nach der Darstellung in der Bergpredigt bei Matthäus allerdings den Anschein hat, beabsichtigt habe, sie für eine neue und eigenthümliche, geschweige für eine der jüdischen schlechtweg entgegengesetzte auszugeben.

Meine Schrift ist auch von einigen wenigen christlichen Zeitschriften beurtheilt worden. Die übrigen, welche, soviel ich weiss, keine Notiz davon genommen haben, sind wahr-

[1]) Vgl. hierzu den Artikel „Der Kampf um die Nächstenliebe, von S. Hammerschlag in No. 47 der „Oesterreichisch. Wochenschr." vom 18. November 1892.

scheinlich von der Ansicht ausgegangen, dass ein Rabbiner gar kein Recht habe, über diesen Gegenstand mitzusprechen, wogegen ich glaube, dass ein solcher, weil er mit den jüdischen Quellen näher vertraut sein muss, die unter den christlichen Theologen nur wenigen offen stehen, vorzugsweise dazu berufen ist. Die Art der Besprechung war eine verschiedene. Wenn mir in Luthardt's „Theologischem Literaturblatt" (No. 50 v. J. 1890, S. 486, vgl. No. 47) bedeutet wurde: „Die Verschiedenheit der Grundanschauungen macht, wie bereits in No 47 bemerkt, eine Verständigung unmöglich", so ist darüber kein Wort weiter zu verlieren, wenngleich ich nicht einsehe, was die jüdische Literatur und die hebräische Grammatik, auf welche vornehmlich ich in meiner Schrift mich berufe, mit den „Grundanschauungen" zu thun haben. Dagegen hat A. Hilgenfeld in der „Berliner Protestantischen Kirchenzeitung" v. J. 1891, No. 38 sich sachlich, wie es von dem ausgezeichneten Forscher nicht anders zu erwarten war, mit mir auseinanderzusetzen gesucht. Zwar auch Hilgenfeld geht von der herkömmlichen Beurtheilung des Judenthums aus, die ihre Berechtigung weniger aus der Kenntniss des letzteren, als aus der christlichen Ueberzeugung herleitet, die aber doch, wie jeder Unbefangene zugeben wird, den Mangel einer genauen Kenntniss des Judenthums keineswegs ersetzen kann. Jedenfalls bin ich Hilgenfeld dafür dankbar, dass er mir Gelegenheit gegeben, die Untersuchung über den Gegenstand noch einmal aufzunehmen und zu erweitern. Indem ich dieser Aufgabe in der vorliegenden Abhandlung mich unterziehe, glaube ich damit einen nicht blos für die Kenntniss des Judenthums, sondern auch für die Erforschung des NT nicht ganz werthlosen Beitrag zu liefern.

Ich habe in meiner Schrift auf den Wahlspruch Hillel's verwiesen (Abot 1, 12) „Sei von den Söhnen Aron's, liebe Frieden, trachte nach Frieden, liebe die Geschöpfe und führe sie der Thora zu." Dazu bemerkt Hilgenfeld (a. a. O. S. 882): „Wer wollte solche Anerkennung der Menschen als Geschöpfe Gottes nicht hochschätzen? Aber die allgemeine Menschenliebe hat bei Hillel doch noch eine Schranke. Die Menschen, welche man als solche zu schätzen hat, soll man der Thora zuführen. Dass die Liebe auch dann bleiben soll, wenn die Menschen sich nicht zu der Thora führen lassen wollen, vollends, wenn sie solche Führung verhindern, wird von Hillel mindestens nicht gesagt." Hiermit wird der Spruch Hillel's in dem Sinne ausgelegt, als ob derselbe die Liebe zu den Ge-

schöpfen davon abhängig mache, dass diese sich zur Thora führen lassen. Aber zu dieser Auffassung bietet der Ausspruch, dessen letzter Satztheil „führe sie (die Geschöpfe) der Thora zu" mit den vorangehenden durch ein einfaches „und" (ומקרבן לתורה), nicht durch eine conditionale Partikel verbunden ist, nicht die geringste Berechtigung. Hillel spricht durchaus nicht von einer bedingungsweisen Liebe. Andere Verweisungen auf Abot, die ich in meiner Abhandlung S. 35 in der Note gegeben habe, hätten Hilgenfeld über seine irrige Auffassung belehren können. So wird Abot VI, 1, gelehrt, dass man von demjenigen, welcher sich mit der Thora um ihrer selbst willen beschäftige, sagen könne, „er liebe Gott, liebe die Geschöpfe, er erfreue Gott, erfreue die Geschöpfe". Ferner heisst es das. 6, dass die Thora sowohl das Priesterthum wie das Königthum überrage, dass aber eine von den zahlreichen Vorbedingungen für ihre Aneignung darin bestehe, dass „man Gott liebe und die Geschöpfe liebe". Hier ist also die „Liebe zu den Geschöpfen" schlechthin, und zwar als eine von dem Israeliten lediglich um seiner selbst willen zu erstrebende Tugend hingestellt, diese erst beweist oder ermöglicht die Aneignung der Thora, aber davon, wie sich die „Geschöpfe" zu der letzteren verhalten, ist gar nicht die Rede. In demselben Sinne ist denn auch die Ermahnung Hillel's „Liebe die Geschöpfe" zu verstehen, was er aber mit der Aufforderung „und führe sie der Thora zu" sagen will, darüber hat er selbst unzweideutig sich ausgesprochen, und zwar in seiner Unterredung mit dem Heiden. Wenn Hilgenfeld dazu a. a. O. S. 881 Anm. 6 bemerkt: „Der Heide will ja die Thora lernen, ein Chaber werden", so wird dadurch der Vorgang entstellt. Der Heide will Proselyt, Jude werden, er verlangt zuerst von Sammai, dass dieser ihn zum „Ger" mache, mit der Bedingung, dass er ihm „die ganze Thora durchaus" stante pede in uno lehre. Von Sammai schroff abgewiesen, geht er zu Hillel und stellt an ihn dasselbe Ansuchen. Hillel geht darauf ein, er „macht ihn zum Ger", indem er ihm sagt: „Was dir verhasst ist, das thue einem Anderen nicht, das ist die ganze Thora durchaus[1]),

[1]) Hilgenfeld sagt a. a. O. S. 881. „Aber bedeutungslos ist es doch nicht, dass Jesus Matth. 7, 12. 22, 40 zu der Thora, mit deren Nennung Hillel sich begnügt, ausdrücklich hinzufügt die Propheten." Mit Verlaub! Unter כל התורה כולה versteht man nach dem rabb. Sprachgebrauch nicht bloss die Thora als solche, sondern תנ"ך und sogar die mündliche Lehre. Hillel's Weniger ist also mehr. Die ursprüngliche

das Uebrige ist ihre Erläuterung, gehe und lerne!" Nicht genug also, dass der Heide nicht ausdrücklich sagt, er wolle ein Chaber werden, er deutet auch diese Absicht gar nicht einmal an. Aus seinem ganzen Auftreten geht aber hervor, dass er, wenn er diese Absicht gehabt hätte, nicht Anstand genommen haben würde, sie zu äussern, so wenig der andere Heide, von dem im Zusammenhange mit dem erwähnten Vorgang berichtet wird, Anstand nahm, von Hillel ausdrücklich zu verlangen, dass dieser ihn nach seinem Uebertritt zum Hohenpriester machen solle. Wenngleich nun allerdings zuzugeben ist, dass Jemand, der die „ganze Thora durchaus" inne hat, auf den Chaber-Titel Anspruch machen kann, so ist doch diese Würde während einer Studienzeit, die nicht länger dauert, als man auf einem Fusse stehen kann, und mit der einzigen Kenntniss des Gebotes der Menschenliebe, mag dieses auch das ganze Judenthum nach Hillel in sich fassen, offenbar nicht zu erlangen. Mithin muss bei Erklärung der Stelle die Erlangung des Chaber-Titels ganz aus dem Spiele bleiben, weder die Absicht des Heiden, noch die Hillel's kann dahin gezielt haben, womit hinlänglich gezeigt ist, dass die Bemerkung Hilgenfeld's: „Der Heide will ja die Thora lernen, ein Chaber werden" auf einer missverständlichen Auffassung des Vorganges beruht und nur geeignet ist, letzteren zu entstellen.[1])

Phrase klingt nur Matth. 22, 40 durch (ὅλος ὁ νόμος), Röm. 13, 8, 10 spricht nur vom „Gesetz", worauf sich immer schärfer der Gegensatz von Judenthum und Christenthum concentrierte.

[1]) Hilgenfeld irrt überhaupt, wenn er die Begriffe „die Thora lernen" und „ein Chaber werden wollen" als identisch einander gleichstellt. Das ganze Chaberwesen (Chaberut) ist seiner Entstehung nach ziemlich dunkel, so viel ist aber sicher, dass der Gegensatz zwischen Chaber und Am-ha-arez ursprünglich nicht um Kenntniss oder Nichtkenntniss der Thora, sondern um Befolgung oder Nichtbefolgung der levitischen Reinigkeitsgesetze, um Waschungen und Bäder, dann auch um die Verzehntung sich drehte (vgl. Tosefta Demai cap. 2). Das Wort und die Sache geht auf das Essäerthum, also auf einen Kreis zurück, aus welchem das Christenthum seinen Ursprung genommen hat. (Vgl. Grätz, Gesch. d. J., III, 92, 287). Erst innerhalb des Pharisäerthums spitzte sich immer mehr der Gegensatz von Chaber und Am-ha-arez auf den von Kenntniss und Unkenntniss der Thora zu, aber der ursprüngliche Chaber war eigentlich selbst ein Am-ha-arez im späteren Verstande dieses Wortes, und auf ihn und seinesgleichen geht die Seligpreisung der πτωχοὶ τῷ πνεύματι (Math. 5, 3). welche nicht umsonst an der Spitze der Makarismen steht. Blos „geistlich arm" zu sein, kann doch unmöglich ein Verdienst begründen, aber die so Bezeichneten waren eben die essenischen Ordensbrüder, welche mit ihrer geistlichen Armuth,

Ich werde mich mit diesem Vorgange noch weiter unten zu beschäftigen haben, erachte es aber hier für nothwendig, noch einmal auf die Aeusserung Hillel's in Abot und die Ansicht Hilgenfeld's zurückzukommen, dass der erstere durch die Forderung, die Geschöpfe zur Thora zu führen, der Menschenliebe eine „Schranke" gezogen habe, die erst von Jesus umgestossen worden sei. Die erwähnte Forderung ist an und für sich harmlos genug, wenn sie aber ihre Harmlosigkeit in den Augen Hilgenfeld's verliert, so rührt dies, wie ich annehmen zu dürfen glaube, von der herkömmlichen Auffassung der Thora als des „Gesetzes" her, mit welchem Begriff die Vorstellung einer „Schranke" von jeher verbunden gewesen ist. Die Thora ist aber nicht Gesetz, sondern Lehre. Ich habe mich hierüber in der Einleitung zu meinen „Quellenschriften" (Berlin, A. Hofmann & Co., 1891) ausführlich, wenngleich noch lange nicht ausführlich genug, ausgesprochen und will hier nur darauf hinweisen, dass gerade auch durch die Ermahnung, womit Hillel die dem Heiden ertheilte Antwort abschliesst: „Gehe und lerne (זיל גמור)" diese Auffassung bekräftigt wird. Dem Gesetze gegenüber ist nicht sowohl die Forderung, es zu lernen, als vielmehr die, es zu üben, am Platze. Eine fernere Bestätigung dieser Auffassung liegt auch in der talmudischen Phrase תורה היא וללמד אני צריך (Megilla 28a, Berach. 62a), in welcher also die Thora als etwas hingestellt wird, das gelernt werden will.[1])

mit ihrem Am-ha-arezthum ein asketisches, sittenreines Leben vereinigten. Man wird hiernach beurtheilen, in welchem Sinne das obige Zugeständniss, dass die Kenntniss der ganzen Thora das Anrecht auf den Chaber-Titel begründe, zu verstehen ist.

[1]) Moritz Steinschneider sagt in der Besprechung meiner „Quellenschriften" (Deutsche Literaturz. 1892, S. 527) von meiner über diesen Punkt daselbst gegebenen Ausführung: „Schon der Grundgedanke, welcher das bei den Juden vorherrschende Lernen von der Bezeichnung des Pentateuchs als „Lehre" ableiten will, ist Wortdeutelei." Wenn ich das gesagt hätte, was St. mir unterstellt, so wäre es nicht blos Wortdeutelei, sondern einfacher Unsinn. Was könnte denn eine blosse Bezeichnung, ein Buchtitel für die Geistesrichtung eines Volkes bewirken? Gerade das Entgegengesetzte führe ich aus. Weil bei den Juden das Lernen vorherrscht, darum wird der Pentateuch als Lehre bezeichnet. Die Thora, die „Lehre", konnte eben nur unter den Juden, zunächst im Volke Israel, aufkommen. „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, könnt' es die Sonne nicht erblicken." Der Midrasch drückt diesen Gedanken in seiner Weise wiederholt aus, z. B. zu VBM 33,2. Natürlich übte dann die Thora, für deren Wesen und Namen der jüdische Volksgeist zuerst mit Ursache war, auf diesen dann wieder ihre nachhaltige Wirkung.

Deshalb wurde in einer denkwürdigen Tannaitenversammlung die Frage, ob auf das Lernen (לימוד), oder das Ausüben (מעשה) sc. der Thoravorschriften das grössere Gewicht zu legen sei, zu Gunsten des ersteren entschieden (Kiddusch. 40b, vgl. M. Pea I, 1), allerdings mit der Begründung, dass jenes zu diesem hinleite, weshalb Sätze wie dieser „Nicht die Forschung ist die Hauptsache, sondern die That" (Abot I, 17) neben der erwähnten Entscheidung ganz wohl bestehen können. Jedenfalls geht daraus, dass auf das Lernen ein solches Gewicht gelegt wurde, hervor, dass die „Gesetzeserfüllung", die „Gesetzlichkeit" nur für denjenigen als Ziel und Zweck der jüdischen Lehre gelten kann, welcher dieselbe lediglich aus dem NT kennt. Vollends unrichtig ist es, wenn man, ihren exoterischen Charakter in's Auge fassend, sie als eine gegenüber der Menschheit gezogene „Schranke" betrachtet. Das Judenthum ist nicht aus Exclusivität keine missionirende Religion geworden, sondern deshalb, weil es sich als eine Erziehungsanstalt betrachtete, deren Resultate auch ausserhalb derselben, allerdings seltener und schwieriger, erreicht werden können, wie es Autodidakten giebt, welche es zünftigen Gelehrten gleichthun und sogar sie übertreffen. Oder wie sollte man sonst den Ausspruch des den Tannaiten gleich geachteten R. Jochanan verstehen: „Jeder, der den Götzendienst verleugnet, heisst Jude (Megilla 13a mit Bezug auf Daniel 3,12), oder den Tannaiten R. Josua, welcher schlechtweg den Frommen aller Völker die ewige Seligkeit zuspricht (Synhedr. 105a)? Da nun nicht anzunehmen ist, dass Hillel dieser Anschauung, welche übrigens eine Norm der jüdischen Religion bildet (Maim. Hilch. Teschuba III, 11), widersprochen habe, so wird der Ansicht Hilgenfeld's, dass derselbe noch eine „Schranke" der Menschenliebe habe bestehen lassen, welche erst Jesus hinweggeräumt habe, jede Berechtigung entzogen. Wir dürfen aber weiter gehen. Der angeblich beschränkte oder beschränkende Ausspruch Hillel's in Abot steht doch wohl in geistigem Connex mit dessen Begegniss mit dem Heiden, so zwar, dass jener Ausspruch seinen Standpunkt, der hier nur durch ein gegebenes historisches Factum exemplificirt wird, im Allgemeinen darlegt, wie denn bereits Frankel von dem „Lapidarstyl" der „Sprüche der Väter" gesprochen und gezeigt hat, dass dieselben mitunter den Niederschlag der Lebensschicksale, sowie die Charakteristik der Anschauungen und Bestrebungen der Männer, von welchen sie überliefert werden, ausdrücken, was ja auch durch die öfters gebrauchte

Formel הוא היה אומר („er pflegte zu sagen") bestätigt wird.[1]) Hieraus ergiebt sich, dass Hillel nicht sagen will, die Liebe zu den Geschöpfen sei von ihrer Bereitwilligkeit, sich zur Thora führen zu lassen oder überhaupt von ihrem Verhalten zur Thora abhängig, sondern dass er vielmehr lehren will, die Liebe zu den Geschöpfen habe sich auch insofern zu bethätigen, als man ihnen den begehrten Zutritt zur Thora (denn das Judenthum verlangt keinen) nicht, wie Sammai gethan, durch unfreundliche Begegnung erschweren, sondern durch freundliche erleichtern soll, womit wir bei dem Resultate angelangt wären, dass Hillel gerade das Gegentheil von dem sagt, was Hilgenfeld ihn sagen lässt, oder was er in seiner angeblichen Verschweigung ausgedrückt findet.

Aber Hilgenfeld glaubt auch — und dies bildet, wie es scheint, die pièce de résistance seiner Einwendungen — meine Auffassung des Satzes, in welchem Hillel in seinem Gespräche mit dem Heiden die ganze Thora zusammenfasst, bestreiten zu sollen. „Dass der Chaber im Munde Hillel's schon den Nebenmenschen überhaupt bezeichne, von welchem Jesus unzweifelhaft spricht, ist doch nur eine Behauptung Güdemann's, deren Zuversichtlichkeit nicht wohl stimmt zu den trockenen Nachweisungen Jacob Levy's, welche es sogar zweifelhaft erscheinen lassen, dass Hillel auch an das gewöhnliche Volk unter den Juden gedacht habe. Einen Grundsatz für das Verhalten zu jedem Menschen spricht erst Jesus ausdrücklich aus, wenn auch der Schluss seines Ausspruchs an Hillel's Worte anklingen mag" (S. 881). „Anklingen mag?" Die Schlussbemerkung Jesu entspricht genau und augenscheinlich mit Absicht der Schlussbemerkung Hillel's, wenn sie auch in den griechischen Evangelien nicht gerade mit Geschick retouchiert ist — ich habe mich darüber bereits oben S. 155 Anm. 1 ausgesprochen — und jetzt „mag" sie bloss „anklingen"? Doch lassen wir diesen Nebenumstand auf sich beruhen. Hilgenfeld's Ausführung ist auch Siegfried, einer der besten Kenner der jüdischen Literatur unter den christlichen Theologen der Gegenwart, in Lipsius' Theol. Jahresber. für 1891, S. 86 beigetreten. Er sagt: „A. Hilgenfeld hat das historische Verhältniss von jüdischer und christlicher Nächstenliebe näher untersucht, wobei es sich besonders um die Interpretation des Chaber als College oder als Nächster

[1]) Monatsschr. 1852, S. 203 ff. Dass Sammai in Abot I,15 empfiehlt, „jeden Menschen freundlich aufzunehmen", steht mit unserer obigen Ausführung nicht in Widerspruch.

handelt. Dass H. mit seiner Vertretung der ersteren Deutung Recht hat, dafür dürfen wir Güdemann selbst als classischen Zeugen anführen, der in seinem Werke[1]) in der Einleitung S. VIII sagt: „Der Ungelehrte, Am-ha-Arez, war verachtet, seinen Gegensatz und, wie schon der Ausdruck besagt, die eigentliche Gesellschaft, bildete der Chaber. Dieser Classe gehörten die hervorragenden Lehrer und Gesetzgeber an etc.“ Demnach umfasste Hillel's Nächstenliebe noch nicht einmal das gesammte jüdische Volk, geschweige die Heiden.“ Ich gestehe, wenn dies nicht Spass sein soll, dass ich mich nur wundern kann, wie würdige Gelehrte so etwas ernsthaft niederschreiben konnten. Zunächst kehre ich mich gegen Siegfried's so entschiedenes „Demnach“, welches die schönste Illustration des talmudischen תלי תניא ברלא תניא bildet. Muss denn, weil die Spannung zwischen den Gelehrtenkreisen und den Ungebildeten bestand, Hillel dieselbe gebilligt haben? Wohin kämen wir, wenn wir die Irrthümer und Ausartungen eines Zeitalters auch den Lichtgestalten desselben beimessen und ihre Anschauungen nach jenen beurtheilen wollten. Sie sind ja eben deswegen Lichtgestalten, weil sie aus dem Dunkel ihrer Umgebung hervorragen. Also schon vom Gesichtspunkte allgemeiner geschichtlicher Erfahrung thäte man Hillel schweres Unrecht, wenn man ihm — dem ehemaligen Holzhacker — Classenstolz zur Last legen und „demnach“ annehmen wollte, dass seine Nächstenliebe „noch nicht einmal das gesammte jüdische Volk, geschweige die Heiden umfasste.“ Die im Talmud im Zusammenhange mit dem mehr erwähnten Vorgange berichteten ähnlichen Facta, wie dieser selbst, wollen ja augenscheinlich sein liebevolles Verhalten gegen die Heiden in's Licht stellen, und sie zeigen, dass er in diesem Punkte selbst zu Sammai im Gegensatze sich befand, von anderen Zeitgenossen nicht zu reden. Haufenweise kann ich allerdings die Hillel nicht nachweisen, aber der eine nachweisbare genügt auch für unsere Untersuchung vollständig. Mehr wären weniger. Indessen handelt es sich hier gar nicht um eine historische, sondern um eine ganz nüchterne grammatische Frage, nämlich um die Bedeutung des לחברך in dem Hillel'schen Satze: „Was dir verhasst ist, das thue auch einem Anderen nicht“, und darüber, sollte ich meinen, müsste sich eine „Verständigung“, sogar ohne Zuhilfenahme des Levy'schen Wörterbuches, meinetwegen aber unter Controlle desselben, doch er-

[1]) Es sind die „Quellenschriften“ gemeint.

zielen lassen. Und da glaube ich denn ohne Widerspruch behaupten zu dürfen, dass חבר mit dem suffigierten Pronomen possesivum in dem mischnisch-talmudischen Sprachgebrauch, auch schon Kohel. 4, 10, immer nur den „Anderen" bezeichnet. Wer dieser Andere ist, welcher Kategorie er angehört, kann nur aus dem Zusammenhange, nicht durch das Wort, ersichtlich gemacht werden. Dagegen ist es ganz unmöglich, חבר als Gelehrtentitel mit dem Pron. poss. zu verbinden. Wenn Hillel das gemeint haben würde, was Hilgenfeld und Siegfried in seine Worte hineinlegen, dann hätte er sagen müssen: „Was dir verhasst ist, das thue auch dem, oder einem Chaber (לחבר ohne Pron. poss.) nicht." Aber unter לחברך (mit dem Pron. poss.) den Chaber als solchen zu verstehen, ihn durch das Wort ausgedrückt zu finden — denn anderweite Hinweisung darauf, liegt, wie gezeigt wurde, nicht vor — ist ebenso unmöglich, wie es unmöglich ist, im Deutschen zu sagen: Was dir verhasst ist, das thue auch deinem Freimaurer nicht." [1]) Das fehlte übrigens noch, dass Hilgenfeld und Siegfried Recht hätten, dann würden sie wider Willen dem Judenthum eine schöne Suppe einbrocken, denn alsdann könnte man behaupten, dass nach den Targumim die Ablegung eines falschen Zeugnisses nur dem Chaber gegenüber verboten sei, da Onkelos das neunte Gebot übersetzt לא תסהד בחברך וכו' und Pseudo-Jonathan לא תהוון מסהדין בחבריכון וכו', von ähnlichen Stellen zu schweigen. Es bleibt also dabei, dass חבר mit dem Pron. poss. schlechtweg den Anderen bedeutet. Wenn sich dagegen im Talmud die häufige Phrase findet: Dieser oder jener Tannai ist für die Halacha entscheidend מחברו, oder מחבריו, oder wenn (Sabb. 118b) R. Jose sagt: „Nie in meinem Leben habe ich דברי חברי übertreten", so sind hier und an ähnlichen Stellen allerdings Chaberim, Tannaiten, Collegen gemeint, aber dies ergiebt sich nur aus dem Zusammenhange, nicht aus dem Worte, denn man brauchte nur R. Jose durch einen Spitzbuben zu substituiren, und aus den Chaberim, den „Collegen", würden Spiessgesellen werden. Siegfried verwirrt deshalb die Sache, wenn er sagt, dass es sich zwischen Hilgenfeld und mir „um die Interpretation des Chaber als College oder als Nächster handelt." So steht die Sache mit Nichten. Sondern חבר mit dem Pron. poss. bedeutet jeden Anderen

[1]) Dieses treffende Beispiel habe ich dem Hammerschlag'schen Artikel (s. o.) entlehnt.

schlechtweg, also je nach dem Zusammenhang den Nächsten wie den Collegen (=Chaber), aber um den letzteren als solchen zu bezeichnen, ist die Weglassung des Pron. poss. unumgänglich nothwendig. Ich belege den geschilderten Sprachgebrauch mit einigen Beispielen. המקבל עליו ד' דברים מקבלין אותו להיות חבר (Tos. Demai II, 2) „Wer vier Dinge auf sich nimmt, den nimmt man auf, ein Chaber (ohne Pron. poss.) zu sein." (Man vgl. übrigens den ganzen Abschnitt). Dagegen החובל בחברו (M. Bab. Kam. 8, 1) „Wer einen Anderen verwundet" (denn es giebt in der Criminalistik auch einen חובל בעצמו, das. 6), הנותן מתנה לחברו צריך להודיעו (Sabb. 10b) „Wer einen Anderen beschenkt, muss es ihm kundthun," המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעוה"ב (Bab. mex. 59a) „Wer einen Anderen öffentlich beschämt, ist der ewigen Seligkeit verlustig", ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו (Abot II, 4) „Beurtheile einen Anderen nicht, bis du an seine Stelle gelangst", יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך (das. 10) „Es sei des Anderen Ehre dir so lieb wie die deine" u. s. w. In allen diesen Beispielen ist חבר mit dem Pron. poss. versehen. Und nun frage ich, ob meine Uebersetzung: „Was dir verhasst ist, das thue einem Anderen nicht", den Sinn der Worte Hillel's dahin richtig wiedergiebt, dass dieselben die Aufforderung zur uneingeschränktesten Menschenliebe enthalten, oder ob Hilgenfeld unter der Beistimmung Siegfried's mit Berufung auf das Levy'sche Wörterbuch (dessen Angaben ich übrigens nicht im Entferntesten antaste), Recht hat, zu sagen, „dass der Chaber (richtig „dein Chaber") im Munde Hillel's, schon den Nebenmenschen überhaupt bezeichne, von welchem Jesus unzweifelhaft spricht, ist doch nur eine Behauptung Güdemann's", sowie dass „es sogar zweifelhaft" sei, dass Hillel auch an das gewöhnliche Volk unter den Juden gedacht habe". Wenn nicht zuvor alle Gesetze der Grammatik kurz und klein geschlagen werden, kann man diesen Sinn in die Worte Hillel's nicht hineinlegen.

Es dürfte übrigens bei der Wichtigkeit der Sache nicht überflüssig sein, den ausdrücklichen Nachweis zu führen, dass auch da, wo von dem Menschen als solchem die Rede ist, der Ausdruck חבר gebraucht wird und daher nur in der Bedeutung des Nebenmenschen verstanden werden kann. So werden in der Pesikta rabbati die Zehngebote als den zehn Schöpfungsworten (עשרה מאמרות) entsprechend dargestellt, und das neunte Gebot wird auf Genes. I, 26 „Wir wollen einen Menschen machen in unserem Ebenbilde" bezogen. Die

Stelle (Pes. 21, ed. Friedmann p. 108b), die zwar etwas defect, deren Sinn aber klar ist, besagt, dass die ganze menschliche Gesellschaft im Ebenbilde Gottes geschaffen sei, deshalb לא תסהיד על חברך סהדו דשקר „sollst du gegen deinen Chaber kein falsches Zeugniss ablegen". Dass hier unter Chaber der Mensch schlechthin zu verstehen sei, geht doch aus der Begründung, wie aus der Beziehung auf die angeführte Stelle in der Schöpfungsgeschichte unzweifelhaft hervor. In Berach. 17b wird mitgetheilt, dass die Rabbinen von Jamnia zu sagen pflegten: „Ich bin ein Geschöpf und mein Nebenmensch (חברי) ist ein Geschöpf, ich verrichte meine Arbeit (מלאכתי) in der Stadt, während er die seinige auf dem Felde verrichtet, ich begebe mich früh an die Arbeit und er begiebt sich früh an die Arbeit, wie er von der seinigen kein Aufhebens macht, so ich nicht von der meinigen. Solltest du aber meinen: ich leiste viel und er wenig, nun wir lernen ja aus der Mischna (Menach., Ende): Viel oder wenig, wenn man es nur um Gotteswillen thut!" Da hier der Sprecher sich nur als Geschöpf und ebenso seinen Chaber bezeichnet, mit dem er sich auf eine Stufe stellt, obwohl dieser nur ein Bauer ist, so kann er an einen Unterschied zwischen Mensch und Mensch nicht gedacht haben, ja der Satz will vielmehr die gleiche Verdienstlichkeit jedweder rechtschaffenen menschlichen Thätigkeit betonen und geht augenscheinlich von einer Anschauung aus, aus welcher die umfassendste Menschenliebe sich von selbst ergiebt. Raschi z. St. versteht den Satz allerdings so, als ob mit der Arbeit in der Stadt die Beschäftigung mit der Thora gemeint wäre, während mit der bäuerlichen Thätigkeit die des Am-ha-Arez bezeichnet sein soll. Möglich, dass Raschi zu dieser Auffassung, welche seitdem traditionell ist,[1]) durch den Umstand bestimmt wurde, dass es sich um einen Wahlspruch von „Rabbinen" handelt, in den Worten ist sie nicht begründet. Im Gegentheil. מלאכה heisst sonst immer körperliche Arbeit, im Unterschiede von der geistigen, insbesondere dem Thorastudium. Immerhin würde bei dieser Auffassung aus der Stelle wenigstens dies sich ergeben, dass von den Rabbinen in Jamnia der Am-ha-Arez als gleich verdienstlich dem Thorabeflissenen zur Seite gestellt wurde, dass aus diesem Gelehrtenkreise jeder den Am-ha-Arez als חברי bezeichnete. Und da soll es nach Hilgenfeld „zweifelhaft" sein, dass

[1]) Lampronti, פחד יצחק s. v. מרגלא. Rafael Kohen, מרפא לשון (Altona 1790), Einleitung.

„Hillel (mit seinem לחברך) auch an das gewöhnliche Volk unter den Juden gedacht habe"! Ich mache den Schluss mit einer auf den ersten Blättern jedes jüdischen Gebetbuches befindlichen, Berach. 16b entnommenen Stelle, welche lautet: „Es möge dir wohlgefällig sein, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, uns zu bewahren vor Frechen und vor Frechheit, vor bösen Menschen (מאדם רע) und bösem Begegniss, vor böser Begier, vor bösem Gefährten (מחבר רע), vor bösem Nachbar (משכן רע), vor dem verderblichen Anstoss, vor hartem Gericht und hartem Gegner, mag er ein Bundesbruder (Israelit), oder kein Bundesbruder sein." Es liegt auf der Hand, dass die Schlussworte auf alle in dem Gebete erwähnten Personen sich beziehen, die nur, als dem Beter näher oder ferner stehend, je nach den verschiedenen Beziehungen mit verschiedenen Ausdrücken benannt werden — Mensch, Gefährte, Nachbar, Processgegner —, dass demnach auch der Nichtisraelit als חבר ausdrücklich bezeichnet wird.

Die erste halachische Controverse.

Von

Dr. A. Schwarz in Karlsruhe.

Die traditionelle Lehre des israelitischen Volkes ist ein mächtig dahinfluthender Strom, dessen Quellgebiet, allen entgegengesetzten Behauptungen zum Trotze, nach den Ergebnissen streng wissenschaftlicher Forschung auf den lichten Höhen des Sinai liegt. Jahrtausende hindurch hat dieser Strom durch seine, jedwedes Ausbiegen vermeidende, gerade Richtung und ebenso durch die, eine ungewöhnliche Tiefe verrathende Klarheit seiner Spiegelfläche etwas Majestätisches; bis zur Makkabäerzeit ist keinerlei Verzweigung und Verästelung an ihm zu gewahren. Da sendet er mit einem Male, unter dem Sturm, welcher über Judaea's Fluren dahinbraust, nach rechts und links einen Arm aus, was darauf hindeutet, dass die bisher streng einheitliche Richtung von einer tiefgehenden Spaltung bedroht wird. Indess vergehen fast zwei Jahrhunderte, ohne dass eine wesentliche Aenderung eintritt. Die ausgesendeten zwei Arme fliessen zwar eine lange Strecke weit neben dem Hauptstrome, die Hoffnung jedoch, dass sie sich mit ihm wieder vereinigen werden, erweist sich als eine trügerische. Im Gegentheil, anstatt der erwarteten Vereinigung kommen zu der

ersten Abzweigung drei weitere hinzu, und bald darauf tritt eine vollständige Spaltung des Stromes ein, sodass es mit der einheitlichen Richtung ein für alle Male zu Ende ist.

Von Moses bis zum Beginn der dualistischen Vertretung des Synhedrion kennt die Tradition keinerlei Divergenz. Erst unter Jose ben Joëser aus Zereda und Jose ben Jochanan aus Jerusalem trat in Bezug auf die סמיכה, das Handauflegen, eine Meinungsverschiedenheit zu Tage, die bis zur Zeit Hillel's und Schammai's und darüber hinaus andauerte. Diese Controverse war die erste[1]) und sie blieb auch, wie alle Quellen übereinstimmend berichten, die einzige, bis Hillel und Schammai drei weitere hinzufügten. Ich betone diese Thatsache mit ganz besonderem Nachdruck, weil sie von allen Jenen, welche סמיכה ביום טוב, das Handauflegen am Feste, als den eigentlichen Inhalt der ersten Controverse betrachten — und mir wenigstens ist keine andere Auffassung bekannt — nicht nur nicht nach Gebühr gewürdigt, sondern völlig übersehen wurde. Man hat wohl für die auffallende Erscheinung, dass die Controverse nicht durch einen Majoritätsbeschluss im Schosse des Synhedrion beigelegt wurde, nach einer Erklärung gesucht[2]), aber man hat es stets als etwas unzweifelhaft Sicheres angesehen, dass die fünf Synhedrial-Paare, welche die Mischnah Chagigah 2, 2 aufzählt, genau in derselben Weise, wie die Schulen Hillel's und Schammai's (daselbst 2, 3) über den Gegenstand controversierten. Es soll nun hier der Nachweis geführt werden, dass diese Auffassung eine unzulässige ist, wenn man

---

[1]) Gewiss hat es auch früher schon differierende Meinungen gegeben, aber sie waren bloss temporäre. Vgl. Jebamoth, fol. 77 und Synhedrin, f. 19b. Auf diesen temporären Charakter hat schon Nachmanides in seinen Hassagoth zum ספר המצות, § I, hingewiesen.

[2]) R. Hirsch Chajes תורת הנביאים, II, p. 12b, und משפט ההוראה, p. 13b, behauptet, dass während des ganzen Zeitraumes entweder das Synhedrion nicht ganz beisammen gewesen, oder die anderen Hauptbedingungen, an welche eine endgiltige Abstimmung geknüpft war, nicht erfüllt werden konnten. Z. Frankel, דרכי המשנה, p. 44, meint, eine endgiltige Entscheidung לסמוך hätte zur Folge gehabt, dass die in weiter Ferne Wohnenden, anstatt wie bisher ihre Opfer nach Jerusalem zu senden, selber hätten kommen müssen, und da zu befürchten stand, dass eine solche Pression ihre Wirkung verfehlen könnte, liess man die Sache in Schwebe. Jakob Brüll, מבוא המשנה, I, p. 38, meint allen Ernstes, man habe dem Reiten am Sabbath steuern wollen und die Controverse sei deshalb nicht beigelegt worden, weil die Sadducäer das rabbinische Verbot, am Sabbath zu reiten, mit Füssen traten. Aber wenn dem wirklich so gewesen, dann ist es ja erst recht unerklärlich, warum man nicht die Ansicht שאין סומכין zur Norm erhoben. Haben denn Jose ben Jochanan und seine Nachfolger nicht gleichfalls dem sadducäischen Unfug ein Ende machen wollen? Vgl w. u.

an der Thatsache festhält, dass von Jose ben Joëser bis Hillel die Controverse über סמיכה die einzige gewesen.

Zunächst sei auf die Einmüthigkeit hingewiesen, mit welcher die Tosifta und die beiden Talmude von der vereinzelt gebliebenen Meinungsverschiedenheit sprechen. Zu der hier in erster Reihe in Betracht kommenden Mischnah Chag. 2, 2 יוסי בן יועזר אומר שלא לסמוך יוסי בן יוחנן אומר לסמוך וכו׳ hat die Tosifta den Zusatz מימיהם לא נחלקו אלא על הסמיכה, und der Jeruschalmi folgende Baraitha בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל אלא על הסמיכה בלבד ועמדו שמאי והלל ועשו אותן ד׳. Ebenso geht aus Babli Sabbath, f. 15a, unzweideutig hervor, dass die Jahrtausende hindurch intact gegliebene Einheit in der Ueberlieferung bis Hillel und Schammai nur durch eine einzige Divergenz getrübt wurde. Beide Talmude sind darin einig, dass erst durch die zuletzt genannten zwei Gesetzeslehrer die Zahl der Controversen auf vier gestiegen, und es ist überflüssig, nachdem schon so viel darüber gesprochen wurde [1]), nochmals den Nachweis dieser Uebereinstimmung zu führen. Und nun wollen wir uns überzeugen, ob die Erklärungen, welche die Talmude zu dieser ersten Controverse uns aufbewahrt haben, auch die Probe darauf bestehen, dass sie dieselbe als eine vereinzelte gelten lassen. Wir wollen dem Jeruschalmi den Vortritt lassen. Daselbst ist zu lesen ר׳ חייה בשם ר׳ יוחנן לא תהא שבות קלה בעיניך שהרי סמיכה אינה אלא רשות ונחלקו עליה אבות העולם. Der Ausdruck אינה אלא רשות ist zwar ungenau, denn es handelt sich hier nicht um einen שבות דרשות, sondern um einen שבות דמצוה, aber im Jeruschalmi darf man an solchen Kleinigkeiten sich nicht stossen. Der Babli ist darin etwas peniblcr, er citirt die Erklärung R. Jochanan's ganz correct. Chag. p. 16b לעולם אל תהא שבות קלה בעיניך שהרי סמיכה אינה אלא משום שבות ונחלקו בה גדולי הדור, aber da R. Jochanan über die Wichtigkeit des שבות nichts Neues sagt, giebt der babylonische Talmud seiner Verwunderung mit dem stereotypen פשיטא Ausdruck; auf die Antwort שבות מצוה איצרכא ליה ruft er wieder aus הא נמי פשיטא, und er beruhigt sich erst bei der Bemerkung, dass R. Jochanan nicht über שבותין etwas Neues sagen, sondern die Controverse in der Mischnah nicht, wie Andere, auf eine Meinungsverschiedenheit über den weiteren oder engeren Kreis des סמיכה-Gebotes, sondern auf die divergierenden Anschauungen über שבות, selbst einem aller Welt als biblisch geltenden

[1]) Vgl. Tossaphoth, Chag. 16a, s. v. יוסי, ferner R. J. Ch. Bacharach, חות יאיר, Resp. 192, und die Zusätze zu diesem Responsum, R. H. Chajes, משמש ההוראה, p. 2. f., und die daselbst angeführten Schriftwerke.

Gebote gegenüber, zurückführen wollte. Es giebt also, wie wir soeben gehört haben, noch eine zweite Erklärung unserer Mischnah, aber wir müssen doch ein wenig bei der R. Jochanan's verweilen. Es wäre wohl vor Allem am Platze, die Frage aufzuwerfen, ob das Auflegen der Hand[1]) auf den Kopf des Opferthieres, wie es die Thora fordert, auch nur im Entferntesten eine Aehnlichkeit mit dem Reiten hat, das die Mischnah Bezah 5, 2 als שבות verbietet — denn die Forderung סמיכה בכל כחו בעינן ist ja erst durch den Ausspruch R. Jochanan's veranlasst worden und wird auch thatsächlich (b. Chagigah f. 16b) auf ihn zurückgeführt (vgl. noch Sebachim f. 33a) — aber wir wollen uns auf das Allernöthigste beschränken und im Hinblick darauf, dass in der Tosifta[2]) und in zwei Baraithoth[3]) שבות als der eigentliche Grund für אין סומכין ביו"ט vorausgesetzt zu werden scheint, mit dem geistvollen und scharfsinnigen Amoräer Palästina's nicht weiter darüber rechten, inwiefern das blosse Handauflegen als שימוש בבעלי חיים anzusehen sei; aber wir dürfen doch das Eine nicht vergessen, dass, da das Handauflegen in der עזרה geschehen musste, wir es mit einem שבות במקדש zu thun haben. Gewiss ist der Grundsatz אין שבות במקדש kein allgemein geltender, gewiss ist, was aus Pessachim 5, 8 u. Sukkah 5, 1 deutlich genug hervorgeht, zwischen שבות שאינה צריכה und שבות שצריכה ein Unterschied zu machen, aber an allden Stellen[4]), welche die Materie von שבות במקדש behandeln, ist nicht die leiseste Spur einer Controverse zu entdecken. Und nun werden wir mit einem Male, durch die

---

[1]) Es heisst durchgehends וסמך ידו, oder וסמך את ידו, nur beim שעיר המשתלח lautet der Ausdruck ausnahmsweise וסמך אהרן את שתי ידיו nichtsdestoweniger fordert die Mischnah Men. 98. סמיכה בב' ידים; vgl. daselbst, p. 93b.

[2]) Zusatz zu Chag. 2, 3 הגדות vgl.) איזה סמיכה שנחלקו עליה ב"ש וב"ה הגר"א) בש"א אין סומכין ביו"ט שלמים שחגג עליהן סומך עליהן מערב יום טוב וכו' Ich bitte, darauf achten zu wollen, dass die Tosifta blos die Controverse der beiden Schulen Schammai's und Hillel's, keineswegs aber die der אב"ד und נשיאים über סמיכה erklären will.

[3]) Babli Bezah 19a שלמים הבאים מחמת יו"ט ביום ב"ש סומך עליהן מערב יום טוב ושוחטן ביו"ט וכו' u. jer. das. 2, 4 und Chagiga 2, 3 בש"א הותרה סמיכה שלא כדרכה וב"ה אומרים לא הותרה סמיכה שלא כדרכה, und es wird erklärend hinzugefügt איזו היא שלא כדרכה מאתמול. Ob diese Erklärung noch zur Baraitha gehört, und ob nicht jede סמיכה, die nicht תיכף לשחיטה ist, שלא כדרכה zu nennen sei, können wir hier nicht weiter untersuchen.

[4]) Vgl. Erubin 10, 11—13, Pessach. 5, 8—10 Rosch. hasch. 4, 1 Toss. Jom tob zu Thamid. 1, 3. 5, 5 und Middoth 3, 2, ferner Sabbath p. 123a und p. 124b, Pessachim p. 47b, Sukkah p. 42b, Toss. s. v. שלטול und v. a. St.

Erklärung R. Jochanan's zu unserer Mischnah, gedrängt zu der Annahme, dass dem Mischnah-Redakteur durchgehends bei שבות במקדש eine Controverse vorgelegen, und dass R. Jehudah hannassi die Erleichterung als Norm acceptirt hat. Das wäre ja Alles ganz gut möglich, aber was jeder Denkende als Unmöglichkeit bezeichnen muss, ist die Vereinbarung des Satzes בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל אלא על הסמיכה בלבד mit der Auffassung R. Jochanan's von der Mischnah Chag. 2, 2. Es giebt nur ein Entweder-Oder: entweder hat R. Jochanan Recht, dass die Divergenz über סמיכה auf die Meinungsverschiedenheit über שבות במקדש zurückzuführen sei, dann muss man endlich die Annahme, es habe bis zur Zeit Hillel's und Schammai's nur Einen streitigen Punkt in unserer Halacha gegeben, ein für alle Male fahren lassen; oder man hält an dieser Annahme fest, dann muss man aber die Erklärung R. Jochanan's, bei welcher eine stattliche Reihe von ersten Controversen zum Vorschein kommt, fallen lassen; ein Drittes giebt es nicht. Nun, so schwer es mir auch fällt, eine Erklärung, welche die Mischnah im Talmud gefunden, als nicht ganz zureichend bezeichnen zu müssen, bin ich doch dessen sicher, dass mir der unsterbliche Geist R. Jochanan's nicht grollt, wenn ich mich für das Festhalten an einer ersten Controverse entscheide und seine Erklärung als eine mit ehrfurchtsvollem Dank abzulehnende betrachte.

Die zweite Erklärung der Controverse über סמיכה findet sich Bezah p. 20a. Daselbst wird an der Hand zweier Baraithoth ausgeführt, dass die Schammaiten das Gebot des Handauflegens bloss auf עולות חובה beschränken und nicht, wie die Hilleliten, auch auf שלמי חובה[1]) ausdehnen. Demnach würden die Schammaiten ohne Weiteres gestatten לסמוך על עולת ראיה ביו"ט, wenn sie nicht aus einem anderen Grunde, die Darbringung dieses Ganzopfers am Festtage verbieten müssten. Durch diese Erklärung wird allerdings die Mischnah Bezah 2,4 und Chagigah 2, 3 in's rechte Licht gerückt, denn es steht nun fest, dass die zwei Schulen über zwei verschiedene Punkte streiten: über סמיכה על שלמי חובה und הקרבת עולת ראיה. Haben wir aber mit dieser Erklärung auch für die Mischnah Chagigah 2, 2 etwas gewonnen? Ich muss zu meinem Beadauern die Frage verneinen. Die allgemein gehaltenen Aus-

[1]) Zu Tossaphoth, l. c, s. v. ויקרב, vgl. Malbim in seinem Commentar zum Sifra p. 95b. Monatsschrift v. J. 1869, p. 26, ist die Darstellung ungenau und sind die in der letzten Zeile eingeklammerten Worte zu berichtigen.

drücke שלא לשמך und לשמך lassen eine Distinction zwischen שלמי חובה und עולות חובה nicht zu, sie besagen, dass die Controverse auf alle am Feste darzubringenden Opfer sich erstreckt. Und wenn man zu dem Nothbehelf greifen wollte, סמיכה על עולת ראייה nur deshalb als verboten zu betrachten, weil die Darbringung dieses Ganzopfers am Festtage überhaupt nicht gestattet ist, dann hätten wir wieder, wie bei den Hilleliten und Schammaiten, zwei ganz verschiedene Controversen; damit wäre aber die These בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל על הסמיכה בלבד ebenso wie durch die Erklärung R. Jochanan's durchlöchert.

Nach dieser Auseinandersetzung wird Jeder, der ohne Voreingenommenheit mir gefolgt ist, rückhaltlos zugeben, dass wir zur Mischnah Chagigah 2, 2 thatsächlich keine Erklärung haben und es ganz gewiss verzeihlich finden, wenn hier der Versuch gemacht wird, eine solche zu geben. (Schluss folgt.)

Der Midrasch Bereschit rabba.

Von

Dr. J. Theodor.

Auch die Midraschim haben ihre Schicksale. Pesikta, Tancuhma, M. Tehillim haben ihren Buber gefunden, zahlreiche kleinere Midraschim wurden nach Handschriften abgedruckt, nur von einer kritischen Ausgabe des für die ganze Midraschlitteratur grundlegenden Bereschit rabba hat bisher nichts verlautet. Seit lange mit dem Studium dieses agadischen Hauptwerkes beschäftigt, war es mir im Sommer 1890 vergönnt, die Midraschhandschriften von London, Oxford und Paris an Ort und Stelle untersuchen zu können, und ich war so glücklich in dem Codex Add. 27169 des British Museum eine überaus wichtige HS. zu finden, welche jetzt die Grundlage für die von mir unternommene Bearbeitung des Bereschit rabba bildet. Neben dieser schon von Luzzatto als „code ancien et précieux" bezeichneten HS.[1]) sind es 6 andere den B. r. enthaltende HSS.

[1]) Dieselbe stammt aus der Sammlung Joseph Almanzi's und ist von Luzzatto im Katalog יד יוסף (Padua 1864) unter No. 279 der hebr. HSS. verzeichnet, vgl. auch המזכיר Jg. VI (1863), S. 51. Von dieser HS. besitze ich eine sorgfältig hergestellte Kopie, deren Genauigkeit die Herren DDr. Friedländer und Gaster durch mehrfache Stichproben zu prüfen die Güte hatten. Herzlichen Dank spreche ich auch meinem

— cod. hebr. 149 Paris[1]), codd. 147 und 2335 (Katalog Neubauer) der Bodleiana[2]), cod. 16406 des Br. Museum[3]), cod. Vatic. ebr. 30[4]), cod. מדרש חכמים des Herrn Epstein in Wien[5]), sowie handschr. Varianten in einem Exemplar des Midrasch ed. Venedig 1567 in der Breslauer Seminar-Bibliothek[6]), ferner der wichtige „Raschi"-Kommentar in seiner

---

lieben Freunde, Herrn S. Schechter, aus, der durch seine Liebenswürdigkeit und seine grosse Vertrautheit mit den Midraschhandschriften des Br. M. auf jede Weise meine Arbeiten zu fördern suchte, wie auch dessen Angaben über diese Handschriften in einem Aufsatze der Isr. Wochenschrift meine Reise nach London eigentlich veranlasst hatten. Zu grossem Dank bin ich auch Hrn. Dr. Neubauer in Oxford verpflichtet.

[1]) Vgl. Catal. des Manuscr. Hébr. . . . de la Biblioth. Impériale unter der angegebenen Nummer. Die HS. enthält בראשית רבה, fol. 99 ויקרא רבה, fol. 152 von במדבר רבה die ersten 5 Kapitel.

[2]) Enthalten beide den Midrasch rabba zum Pentateuch, cod. 147 auch den Raschi-Kommentar (vgl. S. 171 Anm. 1) und den Kommentar אמרי יושר zu den ersten 10 Kapiteln von B. r.. Von cod. 2235 fehlt der Anfang bis cap. 4 (5) Ende, vgl. die Angaben im Kataloge.

[3]) Pergamenthandschr., 770 SS. fol. in grosser Schrift, nach dem handschr. Katal. des Br. M. aus dem XIV Jahrh., enthält 1) בראשית רבה, 2) תורת כהנים, 3) ספרי und 4) die kleinen Midraschim פטירת אדרן und פטירת משה. Von H. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästinas, (im Jahresbericht des Berliner Rabbiner-Seminars 1884/85) wurde diese HS. für eine Stelle aus dem Sifre benutzt, vgl. das. S. VI fg. und Anm. 21. Die HS. ist sehr flüchtig und unzuverlässig und vielfach am Rande von verschiedenen Händen ergänzt, doch muss sie eine gute Vorlage gehabt haben und stimmt u. A., wie schon cap. 1 zeigt, in manchen Namen-Varianten mit Jalkut überein. Am Schlusse des בראשית רבה steht ein längeres Stück הדין עשרה מילי דחסידותא דהוה נהיג בהון רבי וכו', das sich auch mit verschiedenen Varianten und mit der Ueberschrift חסידותא דרב in Cod. Or. 1389, S. 126b—127a, findet, wo am Rande מגילת סתרים als Quelle angegeben ist, vgl. שערי תשובה, No. 178.

[4]) Nach freundlicher Mittheilung des Herrn Dr. Berliner eine sehr alte HS., enthaltend Bereschit rabba, תי"ב vom J. 1073 und אליה רבה. Dieselbe ist aber defect, beginnt mit cap. 4, überspringt von כשם שלא Ende cap. 6 bis ויאמר אלהים תדשא Anf. cap. 17, von כאחד את מקיים הן ' ' Mitte cap. 21 bis cap. 24 Anf., wie ich aus dem mir vorliegenden Theil der Kopie, den ich gleichfalls Herrn Dr. Berliner verdanke, ersehen Die Angabe in den G. V., 1 Aufl., S. 306 Anm. a, wohl nach Assemani (vgl. Berliner, Magazin 1891, S. 302), ist demnach zu berichtigen.

[5]) Ueber diese HS., früher im Besitz des Herrn Halberstam, vgl. Lerner, Anlage und Quellen des B. r., S. 140 ff., sie enthäft Mechilta, Sifra, Sifre, vgl. oben Anm. 3. Herr Epstein hatte die grosse Güte, mir diese HS., wie die S. 171, Anm. 1, erwähnte Kopie der „Raschi"-HS. zur Benutzung zu überlassen.

[6]) Ueber die Ausgabe vgl. die folgende Anmerkung. Die Varianten, mit ס"א oder במ"ס (במקצת ספרים) oder ohne weitere Bezeichnung meist am Rande geschrieben, müssen von sehr kundiger Hand und aus guten Quellen herrühren; sie stimmen oft mit den besten LAA. im Aruch und den HSS. überein.

handschr. Gestalt[1]), die zahlreichen Citate in Aruch, alle Excerpte in der nach den Midraschausgaben noch nicht nachcorrigirten ed. pr. des Jalkut[2]) und endlich die Varianten in der den HSS. noch näher stehenden ed. pr. des Midrasch selbst[3]) — welche das reichste Material zu einem kritischen Apparate liefern[4]), der vor allem auch veranschaulichen soll,

---

[1]) Dieser Kommentar wurde zum ersten Male von Abraham ben Gedalia ibn Ascher zusammen mit dem Texte des B. r. und seinem Kommentar מעדני מלך (auch אב"א — und im Titel אור השכל — genannt) Venedig 1567 abgedrukt. A. b. A. benutzte, wie er selbst in der Vorrede angiebt, zwei von einander abweichende Handschriften, die er für zwei Recensionen eines und desselben Raschi-Kommentars hielt (ושתי מהדורות מצאתי מפירוש רשי ול), wählte die eine HS. zur Grundlage (תפסתי לעיקר האחת מהן) und fügte derselben Erklärungen aus der andern mit dem Zeichen ס"א (ספר אחר) bei. Nach Epstein's aufschlussreicher Abhandlung: „Der s. g. Raschi-Kommentar zu B. r." (Magazin 1887, S. 1—17.) in welcher der gedruckte Kommentar mit der Kopie von einer bis Ende וישלח reichenden HS., welche die Gebrüder Triesti in Padua besitzen, verglichen wurde, sind die beiden Bestandtheile des Kommentars zwei ganz verschiedene Kommentare, die verschiedenen Verfassern gehören; der mit ס"א angeführte ist der ältere und rührt — nach E. — von der Schule des R. Kalonymos aus Rom her; der andere Kommentar ist eine jüngere Bearbeitung. Dieselbe HS. enthält auch von תולדות ab einen dritten Kommentar, welcher vielleicht der Schule Raschi's angehört (S. 17). Soweit ich vergleichen konnte, stimmt diese HS mit dem Raschi-Kommentar, welchen der Oxforder Codex No. 147 hat, überein; man sieht leicht, wie in der Ausgabe ein einheitlicher Kommentar durch Zusätze, Weglassungen und Umsetzungen ganz entstellt wurde, der übrigens, soweit er in die Ausgabe aufgenommen wurde, ebenso wie der Text fehlerhaft abgedruckt ist; noch corrumpirter ist der Kommentar in den späteren Ausgaben. Die Jahreszahl שכ"ב bei Epstein, S. 3, wie bei Benjacob, S. 28, ist in שכ"ז zu ändern, wie richtig bei Jellinek, קונטרס המניד, S. 7. — Die wichtigen LAA. des Kommentars, in welchem Textstellen mit den Erklärungen oft vermischt sind, lassen sich leicht herausfinden, wenn sie mit dem Texte der HSS. verglichen werden.

[2]) Salonichi 1526/27 (Theil I) und 1521 (Theil II).

[3]) Enthaltend den Midrasch zum Pentateuch, ohne Megillot. Constantinopel 1512.

[4]) Zahlreiche Auszüge aus B. r. enthalten auch die HSS. des Br. Museum: Cod. Harley 5704 מדרש תרי עשר (vgl. Schechter, Abot di R. Nathan, S. XIII und Neubauer, Revue des Études juives IX. S. 137); Cod. Or. 1389, eine nach Materien geordnete Zusammenstellung aus Talmud, Midraschim etc. [S. 91b—92b הא לך תקנות רבי נרשום מאור הגולה וצרל], im handschr. Katal. des Br. M. als „Teshubot or Responsa ' (!) bezeichnet; die HSS. der Bodleiana, Katal. Neub. No. 167 ילקוט מכירי על תהלים (vgl. Neubauer, Revue XIII S. 228 f, XIV S. 95 f); No. 1312 מנורת המאור des Israel Alnaqua (vgl. Schechter, Monatsschr., Jg. 1885, S. 114 ff); תלמוד תורה des Jacob b. Chananel מקיצי (vgl. Neubauer, The Jewish Quart. Review 1890. II und Revue des É. J. XIII (1886) S. 229, Steinschneider, Kat. Hamburg No. 69 B.). — Bis jetzt habe ich die

in welchem Umfange die neue Ausgabe von dem Texte der bisherigen, aus der ed. Venedig 1545 fliessenden Ausgaben[1]) abweicht. Man wird sehen, wie wenig zutreffend das Urtheil war, dass sich in den ersten 95 Kapiteln des Bereschit rabba „bis auf sechs Stellen und einige in den Text gerathenen Glossen keine Spuren späterer Zuthat" finden[2])! Wiewohl ich hoffe, in nicht mehr ferner Zeit mit der Veröffentlichung des Werkes beginnen zu können, so glaube ich doch, dass meine Mittheilungen über B. r. schon jetzt den Lesern der Monatsschrift eine willkommene Gabe sein werden, durch die ich zugleich meine im Jg. 1887 unterbrochenen Midraschstudien fortsetze.

Die Handschrift des British Museum Add. 27169[3]) — alte italienische Schrift, Pergament, 409 Bl. Quart[4]) — enthält die beiden Midraschim Bereschit rabba (1b—275a) und Vajikra rabba (275b—409[5]). Datum und Namen des Schreibers sind nicht angegeben[6]). Nach dem handschr. Katalog des

---

Münchener HS. (B. r. und Bamidbar rabba vom Jahre 1418, Kat. Steinschneider 97), und die Excerpte in Cod. de Rossi No. 166, 13 noch nicht benutzen können.

[1]) Ueber die Correcturen nach dem Commentar מתנות כהונה in den späteren Ausgaben vgl. w. u.

[2]) GV[1]., S. 178.

[3]) Ich bezeichne diese HS. mit A, die anderen HSS. in der oben S. 170 fg. angeführten Reihenfolge mit P, O[1], O[2], L, V, E, die Varianten im Midrasch des Breslauer Seminars mit B, Raschi, Aruch und Jalkut mit R, A. und J. Eine Charakterisierung dieser HSS., sowie die weitere Ausführung der hier gegebenen Beschreibung von Ar. muss ich mir für die Einleitung meiner Ausgabe vorbehalten. Den Ausgaben-Text citire ich nach der ed. Venedig 1545.

[4]) Luzzatto im Hamaskir a. a. O. „[מדרש] בראשית רבא עם ויקרא רבא על קלף, ישן נושן. Parchemin 18. 15. 7. Écriture italienne ancienne. Code précieux".

[5]) Ueber Vaj. r. sei hier bemerkt, dass am Ende der Kapitel nur פרשתא, aber keine Kapitelzahl steht; die ersten 3 Kapitel sind frei von den aus Tanna debe Eliahu stammenden Zusätzen, welche unsere Agg. enthalten (GV[1]., S. 184), die aber noch in der ed. Venedig 1545 (vgl. Monatschr. 1881, S. 506 Anm. 2 und G. V., 2. Aufl., S. 194) wie in der ed. pr. am Ende dies Midrasch als נוסחא אחרינא abgedruckt sind, in der ed. Krakau 1587/8 zwar am Schlusse der Kap. stehen, aber in c. 1 und c. 3 durch Absätze kenntlich gemacht sind. Merkwürdiger Weise finden sich diese Zusätze in der Pariser HS., die auch — in Vaj. r. — Kapitelzahlen wie die Agg. hat.

[6]) Vielleicht liesse sich eine Zeitangabe gewinnen durch drei „chiliastische" Deutungen, die — eine seltene Ausnahme für A — als Glossen in den Text hineingekommen sein müssen: cap. 62 Ende בני ישמעאל אלפה ביח כולה חוץ מנזיכ"ק ללמדך כי תשע מאות ושלשים יהיה הגלות (d. h. in Gen. 25, 13—15 in den Namen der Söhne Ismaels finden sich alle Buchstaben ausser נ' ו' כ' ק'); cap. 63 zu Gen. 25, 27 ר"א איש תם ת"ם

Br. M. soll sie aus dem XIII. Jahrh. stammen, doch ist sie sicherlich älter als die Pariser HS. vom J. 1291 und zeichnet sich in unvergleichlich höherem Maasse als diese[1]) durch die grosse Genauigkeit des Textes, sowie durch die Vorzügliehkeit ihrer LAA. aus. Was die HS. noch bedeutsamer macht, ihr einen besondern Charakter verleiht und gewiss auch die wichtigsten Momente zur Beurtheilung ihres Alters wie der treuen Wiedergabe ihrer Quelle darbietet, — ist, dass in ihr der Midrasch, der ja anerkanntermassen eine palästinensische Agada und dem jer. Talmud so nah verwandt ist, auch in formaler Beziehung, durch Diction und Orthographie das Gepräge des j. T. erhält, viel mehr als die Ausgaben und andere HSS. es erkennen lassen. Bei den Aussprüchen eines Autors im Namen eines andern (פלוני בשם פלוני) fehlt regelmässig das Verbum אמר[2]), wie es der herrschende Sprachgebrauch im ganzen Jerusch. ist[3]). Häufiger als in den Ausgaben fehlt das verbindende ו[4]) und Citate werden öfters ohne דכתיב, שנאמר angeführt[5]).

(Schluss folgt.)

אלף שנים רוצה להיות יעקב יושב אהלים בגלות בין האומות; cap. 68 zu Gen. 28, 11 רא ויפגע במקום וילן שם' כ"י בא, ש'ם כ"י שלשים ותשע מאות שנה בא שמש יעקב וזה סימן לגלות. Auch die erste und dritte Stelle sind chiliastisch, da vielleicht zu 930 noch 70 Jahre vom שנת חורבן למנין הנוצרים (nach einer Vermuthung des Herrn Dr. Brann) zuzuzählen sind, vgl. Zunz, Erlösungsjahre, Ges. Schr. III S. 225 „So hat man — — gleich den christlichen Chiliasten, auf Bibelstellen sich stützend etc.", das. S. 226 über das Jahr 770 als „sieben Hundert Jahre nach Edom's Herrschaft", das J. 964 bei Saadia, das J. 1010 bei Jefet Halevi „als das vierhunderste Jahr der Hedschra". Auf diese Stellen hat mich Herr Isidor Loeb s. A. aufmerksam gemacht.

[1]) Von welcher im Katalog die grande exactitude des Textes gerühmt wird, die aber viele Kürzungen, Einschaltungen (in cap. 11 ein langes Stück aus Pirke de R. Elieser), erklärende Glossen im Texte (z. B. cap. 1. שורות אבנים דימוסות, cap. 2. שידא ניזון אוצר המלך מטמין, c. 5 Ende כהדא כלומר הך קושיא אינה קושיא, c. 7 גבורים פי' אילנות גבוהים פרס כדגא) enthält; sie bietet aber auch viele gute LAA, durch welche der Text von A oft belegt und bisweilen berichtigt werden kann.

[2]) Mit wenigen Ausnahmen, die vielleicht verschrieben sind; ebenso fehlt אמר in der alten Römischen HS. (V). Vereinzelte Beispiele auch in den Ausgaben.

[3]) Frankel, Mebo. S. 16b.

[4]) Frankel, das. S. 17b.

[5]) Frankel, ebend. Es ist charakteristisch, dass in der erst dem XVI. Jahrh. angehörenden Handschr. des Jeruschalmi, nach welcher Berachot, ed. Frankfurt 1875, abgedruckt wurde (vgl. Hildesheimer a. a. O. VI, Anm. 19) diese Merkmale der Diction des j. T., ferner נתפלל in התפלל, לעזר in אלעזר etc. nach dem babyl. Talmud abgeändert wurden, vgl. die Vorrede zu dieser Ausg. S. 2a fg. (nicht paginirt). Freilich meinen die Verfasser der Vorrede, dass alle diese Eigenthümlichkeiten des j. T. ed. Venedig auf den Irrthümern und Ungenauigkeiten der alten Handschriften beruhen!

Beiträge zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde.

Von
Dr. **J. Perles** in München.

(Fortsetzung).

Das eben besprochene Verbum כתב wird noch in einem anderen, dem griechisch-römischen Sprachgebrauche entnommenen Sinne gebraucht. So bedeutet es in Schemoth R., c. 15: Die Provinzen und Städte nach den Namen, zu Ehren der sie erobernden Feldherrn benennen (Caesarea, Adrianopel, Aelia Capitolina) ἀναγράφω, inscribo. „Die zehn aegyptischen Plagen wurden durch Gott, Moses und Aaron über die Aegypter gebracht. Gleichniss: Ein König, gegen den zehn Provinzen sich im Aufstande befanden, nahm zwei Feldherrn (פלמרכין πολέμαρχοι) mit sich, um dieselben zu bändigen. Nach Niederwerfung des Aufstandes sprach der König: Benenne ich die unterworfenen Provinzen nach meinem Namen (אם אכתבם על שמי), welche Ehre erweise ich meinen Feldherrn? Benenne ich dieselben nach ihren Namen, (ואם אכתבם על שמם), so gehe ich leer aus. Ich will also je drei Provinzen mit je einem der drei Namen benennen, und die zehnte Provinz gleichmässig unter die drei Verwaltungsgebiete vertheilen."

Musafia, de Lara, Levy und J. Fürst gloss. verzeichnen nach dem Vorgange des Aruch unter Berufung auf Ber. Rabba c. 50 = Lev. R. c. 26 das Wort קאלמין, welches sie durch „κάλλιμος" schön geschmückt, in voller Amtstracht" erklären. Die Stelle lautet in der Uebersetzung: Wer vom Könige ein Amt (הגמוניא ἡγεμωνία) erhalten hat, geht bis an die Grenze seines Amtsbezirkes כפנן in bürgerlicher Kleidung (als paganus); sobald er aber die Grenze seines Amtsbezirkes erreicht hat, (in Lev. R. בקאלמין) היה מהלך בקאלמין), d. i. nach Levy und Fürst: geht in voller Amtstracht. — Aber κάλλιμος ist bloss in der poetischen Sprache gebräuchlich und die Aufnahme desselben als Fremdwort unwahrscheinlich: ausserdem bedeutet es auch bloss schön, und nicht: in voller Amtstracht. Durch die einfache Aenderung von בקאלמין in בכאלמין oder בכלאמין, בכלאמידן gewinnt die Stelle einen prägnanten Sinn. כלאמין oder כלאמיד

ist das auch sonst in der Midraschsprache als כלמום und (vgl. J. Fürst gloss. 215) besonders häufig im Syrischen in den Formen כלמס und כלמסא, כלמידא, כלמידין, כלמדין, כלמיסא vorkommende χλαμύς, χλαμύδα, χλαμύδιον Feldherrnmantel. Bar Bahlul, bei Payne Smith s. v. erklärt es als königliches Gewand לבושא דמלכותא. Mit dem Betreten seines Amtsbezirks legt er sein Amtskleid, seine χλαμύς an. קאלמין ist aus den Lexicis zu streichen.

In Pesikta ed. Buber 84a, Jalkut Beschallach, Anf. § 225, ist zu lesen: מקווא מן קדמהי מקווי מן בתרוי. Statt dessen heisst es in Schir hasch. R. 4,12: עבדים מהלכין אחריו. Daraus bildet Levy ein neuhebräisches Wort מקווא von קוו = קצע = קצצא, סרים Eunuch, Diener. Es ist aber טקוואי, טקסוסא zu lesen von dem bekannten טקסים Gefolge, Begleitung von Sklaven. τάξις hat im Byzantinischen die ausgesprochene Bedeutung: Königliches Gefolge, comitatus regius, obsequium, τάξεις τῶν πομπῶν, vgl. Duc. gl. gr. 1531. Dass meine Emendation richtig ist, geht aus der Fortsetzung der Stelle hervor, wo es in beiden Texten heisst: כך כשהיו ישראל חונים על שפת הים היו דומים לטכסים של מלכים, וכיון שראום דגלים חונים על הים בטקסים המלכים וכו׳.

לא ימא בעל בעמיו (3 BM 21,4) wird von Onkelos nach dem Texte der gewöhnlichen Ausgaben לא יסתאב רבא בעמיה übersetzt. Aber in der ed. Sabionetta 1557, im Commentar יא״ר, in der Münchener Handschrift 148 und anderen Handschriften (vgl. Berliner Onkelos II, 253) wird statt dessen בְּרַבָּא בעמיה gelesen. יא״ר verzeichnet diese Lesart ohne ein Wort der Erklärung, auch Nathan Adler kennt dieselbe, verwerthet sie aber nicht. Berliner lässt sich durch eine Bemerkung bei Chaskuni zu einer gezwungnen falschen Erklärung der Targumstelle verleiten, als ob das ב in בְּרַבָּא ein Bildungsbuchstabe wäre und einem בבעל im Texte entspräche. בְּרַבָּא ist, wie mein sel. Schwiegervater, S. B. Schefftel in seinem Biure Onkelos 152, richtig erkannt hat, identisch mit dem im Talmudischen einigemal vorkommenden בירבי ein grosser, bedeutender Mann, was also nicht mit Levy aus בי רבי entstanden ist, sondern eher auf רב, רבא = בעל zurückzuführen ist. בְּרַבָּא ist in den rabbinischen Lexicis einzureihen. —

Das im Jüdisch-deutschen gebräuchliche Wort: Berje für einen ausgezeichneten Mann will M. Grünbaum Mischsprache 37 durch span. barragan, tapfer, Vorkämpfer erklären. Es ist einfach rabb. בְּרִיָּה Geschöpf, Mensch.

III.

Die Kunde von der sagenhaften Königin Semiramis ist auch in jüdische Kreise gedrungen. (Vgl. M. Grünbaum in Zeitschr. d. D. M. G. 23, 619). Im Midrasch Tanchuma, ed. Buber, Wajikra § 10 (alter Tanchuma, Abschn. Wajikra und Jalkut Jeremias, § 309) wird dieselbe als Frau des Nebucadnezar genannt. In der römischen Handschrift fehlt der Name שמירת und ist blos von אשתו של נבוכדנצר, wie Synhedr. 93a von der Tochter des Nebucadnezar die Rede. In Leviticus Rabba, Cap. 19, wird die Frage aufgeworfen: Wie heisst die (sonst Nitokris oder Anytis genannte) Frau des Nebucadnezar? nach R. Huna hiess sie שמירם, nach R. Abin שמירמות und nach anderen Tradenten שמירעם „denn sie wurde bei einem Erdbeben geboren" ע"י שנולדה ברעם. Bei der Gefangennahme des jugendlichen Königs Jechonja seien die Synhedristen über das Aussterben des israelitischen Königsstammes besorgt gewesen. Durch Vermittelung der königlichen Friseurin wurde Semiramis beredet, mit Jechonja ehelichen Verkehr zu pflegen, um den Mannesstamm zu erhalten. Sie reizte den Nebucadnezar durch spitze Fragen und wurde dem Jechonja in's Gefängniss durch das Kerkergitter oder durch eine Oeffnung im Boden des Gefängnisses zugeführt. Dort lebte sie, die Ehegesetze sorgsam beobachtend, in frommer Zucht mit Jechonja. Der Commentator Wolf Einhorn bemerkt naiv: Einzig und allein dieser ihrer Frömmigkeit hatte es Semiramis zu verdanken, dass die alten Traditionisten sich um die genaue Feststellung ihres Namens kümmerten, da doch in der heiligen Schrift kein Anhaltspunkt hierfür vorhanden sei. Es liegt kein Grund vor, um in dieser Stelle mit Sachs Beitr. I, 114 eine Anspielung auf Semiamira, die Mutter des Heliogabal, zu finden. — Klarer und mit der allgemein verbreiteten Sage übereinstimmender lautet die Mittheilung in Esther Rabba 1, 9: Vier königliche Frauen übten eine weitreichende Herrschaft: Isebel und Athalia in Israel, Semiramis (שמירמית) und Waschti bei anderen Völkern. Über die Etymologie des Namens Semiramis sind die verschiedensten Ansichten aufgestellt worden. Der Männername שמירמות 1. Chron. 15, 18 wurde schon von M. F. Beck in seiner Ausgabe des Targum zur Chronik, Augsburg 1680, und auch von modernen Lexikographen mit Semiramis in Verbindung gebracht. In der Glosse bei Hesychius: Σεμίραμις, περιστερὰ ὄρειος, ἑλληνιστί, welche Bochart in Canaan II. 11 sprachlich zu rechtfertigen sucht, soll es wohl

συριστί heissen, wie Diodor ausdrücklich bemerkt, dass die als Kind von Tauben wunderbarer Weise genährte Semiramis ihren Namen von der syrischen (assyrischen) Bezeichnung der Taube erhalten hat. Asarja deï Rossi, Meor Enajim, c. 21, ed. Cassel, p. 242, wiederholt bei Gans, Zemach David, ed. Prag 1592, II, 5, ist daher geneigt, nach dem Vorgange älterer Exegeten in חרון היונה Jeremias 25, 38 und חרב היונה 46, 16; 50, 16, ferner in עיר היונה Zephanja 3, 1 Anspielungen auf die assyrisch-babylonische Herrschaft, deren Symbol die Taube war, zu finden. Die Vulgata übersetzt an allen vier Stellen היונה mit columba. In der letzten Stelle soll Jerusalem als die Stadt, die in ihrer Versunkenheit Babylon gleichzustellen ist, bezeichnet werden. Auch das Bild der Taube, das die Samaritaner auf dem Berge Garizim besessen haben sollen, ist nach de Rossi babylonischen Ursprunges. Mit Recht bestreitet Luzzatto in seinem Commentare zu Jeremias 25 diesen Erklärungsversuch, besonders im Hinblick auf עיר היונה.

Die Semiramissage ist auch im Talmud an der folgenden dunkeln, bisher unerklärt gebliebenen Stelle, Sabbat 63a, nachweisbar:

אמר רחבה אמר רבי יהודה עצי ירושלים של קינמון היו ובשעה שהיו מסיקין מהן (מסיקין אותו בתנור :Var) ריחן נודף בכל ארץ ישראל ומשחרבה ירושלים ננגזו ולא נשתייר אלא כשעורה (נשתייר מהם :Var) ומשתכח בנואי (בי נוא :Var) דצימצאי מלכתא.

Der Tradent dieser Stelle, Rachba, ein Schüler des R. Jehuda, lebte in Babylonien, und zwar in Pumbeditha (vergl., Juchasin, ed. Filipowski, 188), wo die Kunde babylonisch-assyrischer Zustände und Alterthümer angenommen werden darf. Er schildert in überschwänglicher Weise die einstige durch die Zerstörung aufgehobene Fruchtbarkeit Palästinas, speciell Jerusalems. Das hier erwähnte קינמן wird verschieden als Kassia (Maimonides), Aloeholz (Kimchi), Schoenanthus (Nachmanides), oder Zimmt κινάμωμον erklärt, vgl. Abraham Portaleone, Schilte haggiborim, Mantua 1612, c. 85, p. 90 a., Schönhak, Aruch, s. v. in der Anmerkung, und J. Löw, Pflanzennamen, 295, 346. Die Stelle ist also zu übersetzen:

Rachba im Namen des R. Jehuda tradirt: Die Bäume Jerusalems waren (Aloë oder) Zimmtbäume. Wenn man dieselben zur Räucherung (oder zum Heizen im Ofen) verbrannte, drang der Wohlgeruch durch ganz Palästina. Nach der Zerstörung Jerusalems blieb von denselben Nichts (oder nur ein Gerstenkorn gross) übrig, es findet sich davon in der Schatzkammer der Königin צימצאי (Var. צמצאי, צומצאי, צמצמא).

Aruch נו II liest vereinzelt מלכא, während Raschi (כך שמה) und sämmtliche Talmudausgaben und Handschriften, die LA מלכתא verzeichnen. Wer war die Königin צימצמאי? R. H. Chajes in seinen der Wilnaer Talmudausgabe beigedruckten Randglossen vermuthet in derselben Zenobia, die Königin von Palmyra, deren auch sonst im Talmud jer. Terumoth P. VIII unter dem Namen זנביה gedacht wird. Vgl. Frankels Einleitung in den jerus. Talmud zu Pea VII, 4 in der Anmerkung. — Nun lebte zwar Rachba, ein Zeitgenosse Abaji's (starb 338, vgl. Bacher[1]) Agada der Amoräer, S. 149) nicht gar zu lange nach, Zenobia (Ende des 3. Jahrh.) und hatte wahrscheinlich von Odenath, dem Zerstörer Nehardeas und seiner Gattin Zenobia (Grätz Gesch. IV^2, 296—299) und ihrem Palaste in Palmyra erfahren, aber der Name צימצמאי stimmt nicht zu Zenobia. Ich halte צימצמאי für verschrieben oder in der Aussprache verdorben aus צימרמאי = Semiramis. Wie oben gezeigt wird, galt Semiramis in jüdischen Kreisen für die Gattin des Nebukadnezar. Damit verknüpfte sich in der Vorstellung die Sage von den Prachtbauten und Schätzen der Semiramis, so dass die Legende die aus Jerusalem verschwundenen Herrlichkeiten leicht in das Schatzhaus der Gattin des Zerstörers Jerusalems verlegen konnte. Wenn man ferner bedenkt, dass in der talmudischen Legende von wohlriechenden Aloë- oder Zimmtbäumen, die aus Jerusalem verschwunden nach einem anderen Orte verpflanzt wurden, die Rede ist, so wird es vielleicht nicht gewagt erscheinen, בנואי דצומצמאי in בננאי zu ändern, wodurch in noch prägnanterer Weise die aus Jerusalem verschwundenen Bäume in die Gärten (die sagenhaften hängenden Gärten) der Semiramis oder des Nebukadnezar, dessen Gattin Nitokris oder Anytis gleichfalls Prachtbauten und hängende Gärten angelegt haben soll (Herodot 1, 184—188), verlegt wurden. Dass Rachba eher an die Zerstörung Jerusalems unter Titus und Hadrian gedacht hat und die Chronologie bei der von ihm mitgetheilten Tradition zu kurz kommt, ist bei der Welten und Zeiten versetzenden Sage nicht befremdlich.

Aehnlich wird in Midrasch Echa und Pesikta (vgl. Jalkut Jesaias 14,8 und Kaftor waferach 31 a) geschrieben: In

---

[1]) Die von Bacher, Agada der palastinensischen Amoräer, 1892, I 396 vorgetragene Erklärung von קרטון רהטון trifft, wie mich Bacher freundlichst aufmerksam macht, mit der von mir oben S. 111—112 mitgetheilten Erklärung zusammen.

Babylon gab es keine Gärten. Nebukadnezar entwurzelte dieselben bei seinem Eroberungszuge in Palästina und verpflanzte sie nach Babylon. Bei seinem Tode jubelten die Bäume. Darum heisst es bei Jesaias 14, 8: Auch Cypressen freuen sich dein, die Zedern Libanons. Seitdem du liegst, zieht Niemand gegen uns, der uns fällt. (Fortsetzung folgt.)

Das Schiur Komah.

Von
Dr. M. Gaster in London.

Das Kapitel über jüdische Mystik, wie sie sich in den Hechaloth und andern ähnlichen Schriftwerken darstellt, wird wohl umgeschrieben werden müssen. Neuere Untersuchungen, und besonders im Zusammenhange mit der apokalyptischen und pseudo-epigraphischen Literatur angestellte, haben mich allmählich zu der Ueberzeugung gebracht, dass manches eschatolgische Schriftwerk, das bisher als ein Erzeugniss jüngern Ursprunges betrachtet wurde, viel weiter in's Alterthum hinaufgeschoben werden müsse. Der Vergleich der jüdischen mit der nicht jüdischen Litteratur der ersten Jahrhunderte gewöhnlicher Zeitrechnung zeigt ferner, dass ein äusserst enger Zusammenhang zwischen ihnen existiert. Die eine Literatur hat unzweifelhaft auf die andere eingewirkt, und es wird zum Gegenstand eingehender Untersuchungen, die bis in's kleinste Detail durchzuführen sein werden, gemacht werden müssen, die Priorität der einen vor der anderen festzustellen. Es ist hier nicht der Ort, darauf genauer einzugehen; ich gedenke aber in anderen Studien, die sich über die oben erwähnte apokryphe Litteratur erstrecken sollen, ausführlicher darauf zurückzukommen.

Eines muss jedenfalls bemerkt werden, dass das argumentum ex silentio, durchaus kein beweiskräftiges ist. Es beweist höchstens, dass uns für den Augenblick nicht genügende zeitgenössische Dokumente vorliegen, um daraus über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines gewissen Werkes zu entscheiden. Das Schweigen kann nicht ohne Weiteres als ein vollgültiger negativer Beweis betrachtet werden, auf Grund dessen das Alter eines Buches oder einer Schrift bestimmt werden könnte. Das ist eben der schwache Punkt in Zunzens meisterhaften „Gottesdienstlichen Vorträgen", besonders im

Kapitel 8 über Geschichtliche Hagada, und im c. 9 üb. Geheimlehre.

Wie ich später zu beweisen hoffe, wird sich gerade für die in diesen Kapiteln behandelten Litteratur ein Alter ergeben, das ungefähr um 1000 Jahre von dem von Zunz und Anderen angenommenen differiert. Ebensowenig als Midrasch Vajjisu (מ' ויסע) ein Produkt jüngerer hagadistischer Thätigkeit ist, und vielmehr dem 1. oder 2. Jahrhundert vor der gewöhnlichen Zeitrechnung angehört, genau so wenig ist Josippon, nach der später hineingetragenen Alexander-Sage, dem 9. Jahrhundert zuzuschreiben[1]). Ebenso verhält es sich mit den Pirke de R. Elieser, Sef. Hajjaschar und anderen biblisch-legendarischen Sammlungen, deren Inhalt sich sehr früh schon in jüdischer und nichtjüdischer Literatur nachweisen lässt. Der Legendenstoff im Targum Jeruschalmi zum Pentateuch, gehört demselben frühen Zeitalter an. Das Durchlesen solcher Bücher, wie des Buches Henoch, des Buches der Jubiläen, der Apokalypsen des Moses, Esra, Paul, der Assumptio Mosis, der Ascensio Jesaiae, der Testamente der XII Patriarchen genügt, um den Leser von dem Vorhandensein jenes Stoffes in alter Zeit zu überzeugen.

Genau so verhält es sich mit der „Geheimlehre" oder Eschatologie, denn diese bildet den Kern zahlreicher litterarischer Erscheinungen. Sie gehören einer uralten Zeit an und sind Ueberreste eines eigenthümlichen, noch lange nicht genügend erforschten und noch viel weniger aufgeklärten Literaturkreises, dem im Alterthume eine äusserst einflussreiche Rolle zuertheilt war.

Mysticismus ist das Gepräge des Seelenlebens der orientalischen Völker, gerade zu jener Zeit, in welcher der grosse Umschwung in dem Glauben eintrat.

Parsismus, besonders wie er in der Periode der Sassaniden sich entwickelt hat, — meistens in den im Pehlevi abgefassten Schriften erhalten —; Gnosticismus, besonders des Basilides und Mani; Mysterien des verfallenden griechischen Götterglaubens und Cultus; Aberglauben, wie er sich in dem Leben des Apollonius v. Tyana oder in der Vertheidigung des Apuleius wiederspiegelt; assyrisch-babylonische Beschwörungen und Amulette — alles das ist eben nur der Ausdruck des zu der Zeit herrschenden Geistes, welcher zum Mysticismus hinneigte.

Ein innerer Zusammenhang zwischen diesen mannigfachen Litteraturen ist trotz der Verschiedenheit von Ort und Sprache

[1]) Zunz, Gottesd. Vorträge, p. 158.

nicht zu verkennen; und im Zusammenhange mit einander muss dieser gesamte Kreis behandelt werden. Die eine Schrift oder die eine Sage verbreitet hier Licht auch über die anderen. Nicht dass ich für jetzt den letzten Grund dieser Erscheinungen zu erforschen anstrebte. Es wäre das ein äusserst interessantes und wichtiges Problem; es gehört jedoch dem Gebiete der Völkerpsychologie an. Ich beschränke mich hier auf die litterarische Erscheinung, insoweit als diese geistige Richtung im Schriftthume Ausdruck gefunden hat, und insoweit als diese verschiedenen Litteraturen mit einander verwandt sind.

Ich muss nun zuvörderst noch die Frage zu beantworten versuchen, warum ein so langer Zeitraum zwischen dem von mir angenommenen hohen Alter der betreffenden Sagen und Legenden und dem so späten Auftauchen derselben vergangen ist. Der Charakter dieser Litteratur bietet den Schlüssel zur Lösung des Problems. Es wiederholt sich eben in der jüdischen Litteratur dieselbe Erscheinung, die wir bei den Litteraturen anderer Völker wahrnehmen. Mystische, apokalyptische und legendenartige Schriften sind im eigentlichen Sinne die Litteratur des Volkes. Sie entsprechen einem populären Bedürfnisse und sind auch einzig und allein für die Belehrung oder Begeisterung der Masse berechnet.

Dieser steht gegenüber die Litteratur der Schule, der geübten geistigen Thätigkeit, des verfeinerten Geschmackes und der abstracten Form. Mit dem Augenblicke, wo diese die Oberhand gewinnt und das gesammte Interesse der Edelsten auf sich concentriert, ist kein Raum mehr vorhanden für die Volkslitteratur, die für jene gar nicht existiert, oder kaum einer flüchtigen Beachtung für würdig gehalten wird. Ein Kapitel aus der griechischen Litteratur wird uns dieselbe Erscheinung auch dort zeigen. Die Alexandersage, von der bekanntlich wesentliche Theile sich im Talmud erhalten haben, gehört, in ihrer ursprünglichen Form dem 1. oder 2. Jahrhundert an. Sie verschwindet jedoch für Jahrhunderte und taucht erst spät in der byzantinischen Epoche wieder auf. Ebenso verhält es sich mit den, bis auf wenige Ausnahmen, verschollenen Milesischen Sagen oder Märchen, von denen eines durch Apuleius erhalten ist.

Ebenso unbemerkt schleicht sich die gesamte mystische Litteratur der Griechen durch das Dunkel der Jahrhunderte, bis sie spät eine Auferstehung feiert. Hermes Trismegistes ist ein Gegenbild und Seitenstück zu Ismael dem Hohenpriester u. s. w.

Erst nachdem die geistige Thätigkeit auf dem Gebiete der Schul-Litteratur sich erschöpft hat, wendet sich der Geist der bis dahin wenig beachteten oder gar verachteten Volkslitteratur zu. Nach Abschluss der talmudisch-halachischen Thätigkeit taucht die alte Litteratur daher wieder auf. Sie wird nun in den Kreis der Schule hineingetragen und von da in die Synagoge verpflanzt, dadurch ist ihre weitere Duldung und Erhaltung gesichert. Sobald die Hechaloth mit der Keduscha officiell verknüpft werden, erhalten sie einen locus standi; sobald die einzelnen Sagen, zu „Legenden" werden, d. h: zu Gegenständen, die in der Synagoge gelesen oder erzählt werden, erhalten sie eine liturgische Weihe, die sie vor der Zerstörung der Zeit schützt.

Dieses erschöpft natürlicherweise nicht alle Ursachen der Erneuerung der alten Volkslitteratur. Die Richtung des Geistes und Geschmackes, die poetanische Thätigkeit, und mannichfaltige äussere Einflüsse wirken auch darauf hin.

Ich bin nun bei dem eigentlichen Gegenstande dieser Abhandlung angelangt: nämlich bei dem „Schiur Komah" oder der genauen Beschreibung der Grösse des göttlichen Körpers und die Messung der Gliedmassen mit dem göttlichen Maasse. Der Erste, den diese Schrift genauer untersucht hat, ist Graetz, welcher den Ursprung derselben auf arabische Einflüsse zurückführt, speciell auf den der Mug'assima. In seiner Untersuchung über „die mystische Literatur in der geonäischen Epoche" [1]) betrachtet er [2]) das „Schiur Komah" als den eigentlichen Kern der jüdischen Mystik im genannten Zeitraum — was, wie sich weiter zeigen wird, durchaus nicht der Fall ist.

Jellinek [3]) dagegen giebt dem Schiur Komah einen jüdischen Ursprung und sucht den Ausgangspunkt desselben im Hohenliede „in welchem Gott nach der im Judenthum verbreiteten allegorischen Auffassung, als Freund und Bräutigam Sulamit's in menschlichen Gliedern geschildert wird."

Thatsächlich aber wird im Schiur Komah nie Bezug genommen auf das Hohe-Lied mit Ausnahme des Schlussparagraphen, welcher im Namen der R. Nathan, des Schülers des R. Ismael, tradiert wird. [4]) Es fehlt also für diese Hypothese der bündige Beweis. Denn Anlehnung an biblische Texte ist nicht immer zu gleicher Zeit auch Abhängigkeit von demselben.

---

[1]) Monatschrift VIII, 1859, S. 67 ff.
[2]) a. a. O. S. 113.
[3]) Beth-hamidrasch, VI, XXXXII—III.
[4]) Sefer Rasiël, ed. Amsterd. f. 38a.

Manche Sage und manche Haggada ist nur auf künstliche Weise mit einem Bibelworte verbunden worden, das ursprünglich nichts damit zu thun hatte.

Das Schiur Komah, um richtig verstanden zu werden, muss im Zusammenhange mit einem anderen mystischen Kreise betrachtet werden, zu welchem es nothwendigerweise gehört; und zwar mit den apokalyptischen Visionen des Himmels und der himmlischen Heerschaaren, deren Centrum die Gottheit ist.

Solche apokalyptischen Himmelfahrten kennt die jüdische und altchristliche ebenso wie manche andere Litteraturen von alter Zeit her. Ich behalte es mir vor, diesen ganzen Litteraturkreis im Zusammenhange zu behandeln. Er ist viel ausgedehnter, als er auf den ersten Blick erscheint, und Wanderungen durch Himmel, Hölle und Paradies setzen sich bis auf die neuere Zeit fort. In der hebräisch erhaltenen Litteratur haben wir nur die Ascensio von Moses in mehrfachen Varianten, und die noch besser bekannten des Ismael, in ebenso zahlreichen Varianten. Es sind kaum zwei HSS. die einander vollkommen ähnlich sind, noch weniger scheint ein einziger Text in seiner ursprünglichen Form sich erhalten zu haben. Jede HS. und jede Recension wimmelt von unzähligen Interpolationen, Lücken, Fehlern, Zusätzen und Umstellungen der absonderlichsten Art.

Der volksthümliche Charakter dieser Schriften zeigt sich eben in der Willkürlichkeit, mit der sie von den Abschreibern und Compilatoren behandelt werden. Schriften, die sich einer gewissen canonischen oder legalen Autorität erfreuen, werden ganz anders behandelt. Kaum dass hie und da ein Satz eingeschoben oder ausgelassen wird. Die Haggadah im weitesten Sinne ist anders behandelt worden als z. B. ספרא oder מכילתא oder gar die Mischna. Dieser Zustand des Textes der mystischen und legendaren Litteratur hat auch meist dazu beigetragen, dass deren Alter bisher so schwer festgestellt werden konnte. Das freie Schalten mit dem Texte, welches sich auch auf die Sprache desselben erstreckte, indem der Abschreiber neuere Formen und Redewendungen an Stelle der alten anwendet, hat es fast unmöglich gemacht, in der Sprache und Form ein Criterium für das wahre Alter der betreffenden Schriften zu finden.

Der Vergleich zwischen den verschiedenen Varianten desselben Textes bestätigt das eben Bemerkte. Ascensionen von Moses haben wir a) מצין החכמה in mehreren Ausgaben, die

Jellinek[1]) aufgezählt, und sonderbarweise als einen Theil der „Hechaloth" bezeichnet. Thatsächlich ist es eine parallele Schrift und ist wahrscheinlich erst später damit verbunden worden. Aehnlich ist der Text im Codex 1466, No. 14 (Neubauer) der Bodleïana. Die Ueberschrift dieser ausführlicheren Recension lautet jedoch: מצאתי עוד זה מאגדות של דברות, d. h: diese Ascensio war dort dem Midrasch der Zehngebote einverleibt worden. Unter dem Titel נתינת התורה kehrt dieselbe Schrift wieder in Cod. Add. 27,089 f. 97a, 98a, 99b des Brit. Museums und ebenfalls weiter ausgebildet. Zu den wenigen Citaten Jellinek's (l. c.) füge ich ausserdem noch einige hinzu, die die Verbreitung des מעין החכמה zeigen; und zwar חמדת ימים, ed. Konstpl. תסלה (1735), fol. 67b—68a[2]) und im

---

[1]) Beth-hamidrasch I, S. XVIII.

[2]) In Bezug auf dieses Buch herrscht eine arge Confusion unter den Bibliographen (cf. Fürst, Bibliotheca III, 185 und Benjacob, Ozar I, S. 193 No. 678 mit einer langen Note von Steinschneider). Das Datum der ed. Smyrna scheint allen unbekannt zu sein. Auf der Rückseite des Titelblattes der Konstantinopeler Ausgaben werden jedoch die הסכמות der Smyrnaer Rabbiner Abulafia und Isac hacohen mit d. Datum התצב abgedruckt; und in einer Ausgabe wird das Datum des Druckes ausdrücklich תצא angegeben und das der Approbationen ist auch תצא. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich jedoch bei genauerer Einsichtnahme. Das letztere Datum bezieht sich auf einen Band, der auch in Konst. früher als die anderen und ganz verschieden von ihnen gedruckt wurde. Datum dieses Druckes ist תסלה. Er wird nicht als חלק א' bezeichnet, ist in fortlaufenden Reihen, die das ganze Blatt bedecken und nicht in 2 Columnen, aber mit denselben Typen und von demselben Buchdrucker Jona b. Jacob gedruckt wie die folgende Ausgabe, (f. 55a—b ist der Pijjut zum 7. Tag Pesach mit dem Acrostichon: אני אברהם נתן בנימין בן אלישע חיים חזק). Die Setzer jedoch sind verschieden. Die andere Ausgabe erschien in Konstpl. ואתחנן in 2 Columnen, Bd. I. als חלק א' לשבת קודש und Bd. II. als חל' נ' לראש חדש bezeichnet. Die Ed. Pr. ist von Moses צונצין bestritten und von Jacob b. Jom-Tob Algazi besorgt worden. Der Inhalt der Ed. Konstpl. תסלה ist verschieden von der anderen Ed. ואתחנן. Jene Ausgabe beginnt mit Nissan und schliesst mit שמחת תורה, worauf folgt: דברי הרב המחבר בחתימת כפרו!

Es scheint nun, dass in späteren Ausgaben ed. תסלה als Bd. I. und die anderen beiden Bände als II und III gedruckt wurden. Das Verhältniss zwischen diesen und den späteren Ausgaben verdiente genauer untersucht zu werden. Ich begnüge mich damit, das Datumder Edd. PPs. festgestellt und auf diese eigenthümlichen Konstantinopler Ausgaben hingewiesen zu haben. Ich habe das Exemplar im Britischen Museum mit dem meinigen verglichen und finde, dass beide identisch sind. Um so unerklärlicher bleibt die Angabe Zedner's in seinem Catáloge (S. 610), auf welche Steinschneider im Ozar hasepharim hinweist.

סדר הלמוד ליל חג השבועות im ס' מועדי ה ed. Salonichi 1754 f. 11c ff., cf. f. 1 und f. 24d; und was — von besonderer Wichtigkeit ist — in der פסיקתא רבתי ed. Friedmann [1]) § 20 ס' מתן תורה.

(Fortsetzung folgt.)

Miscellen.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung.)

6. (S. 135.) Elia del Medigo's Brief an Card. Grimani, welchen Dukas (Rech.) für unedirt hielt, entdeckte ich am Ende der „Summa" Metereor., wohin er nicht gehört, und gebe ihn vollständig nach Ed. 1489.

Dignissimo nobili acutissimo philosopho domino Dominico Grimani filio Magnifici domini Antonij patritij Veneti Helias Cretensis hebreus s. p. d. Sepe philosophando ut tui moris est dixisti mihi de ordine librorum metaphysice quis debet esse primus an liber incipiens de veritate sicut invenitur communiter in libris antiquis an sequens sicut invenitur in quibusdam novis. Dicebas enim quod ille liber qui communiter est primus est tamquam proemium sive in ipso est aliquid tamquam prohemium totius libri metaphysice et maxime secundum translationem arabicam. In ipsa enim non est primus qui invenitur apud latinos et quod bene ratiocinatus fuisti volui transducere tibi proemium Commentatoris quod fecit in XII metaphysice in quo ponit ordinem librorum et multa bona. Et quamuis alias transduci dignissimo philosopho domino Johanni comiti Mirandulano: tamem illam transductionem non habeo et forte in nulla sententia variatur. Multo sciens etiam tractabat magnificentia vestra de universalibus de qua materia multa dicit Commentator in XII metaphysice. In [*lies:* met. in] media sua expositione. dicebas enim ipsa non esse extra animam cui multi latini opponunt quamvis in se sine dubio est verum: notum enim est intelligentibus quod quod respondetur de aliquo in questione dicente quid est: idemptificat cum ipso magis quam albedo cum pariete, dicit

[1]) f. 96b ff.

enim hoc esse hoc: tale autem oportur de necessitate ut sit unum cum re de qua dicitur ut bene declaravit philosophus in multis locis. Tale autem est tantum forma modo quodam accepta ut animal rationale: et ideo forma est tantum quidditas non tamen negandum est quod materia sit pars essentialis compositi imo forma constituitur in esse per materiam et ideo est complementum (?) imo magis principium enim est apud ipsum et commentatorem et omnes peripatenticos quod omne ens quod est extra animam in actu est unum numero in se dato quod sit etiam unum specie ut intelligentia verbi gratia manifestum est autem quod unum in actu non invenitur in multis nisi secundum attributionem uel extensionem manifestum est etiam quod omne tale universale quale ipsi ponunt est in se ens in actu quamuis ipsum sit semper coniunctum singularibus ut ipsi ponunt ex duobus autem in actu non fit unum per se et hanc rationem facit philosophus et Commentator. 7 0 metaphysice Commento. 48. quod vero (?) de directo est contra opinonem istorum: vide ipsam et alias suas rationes quod intelligentes vim propositionum et rationes philosophi non dicunt hec quod quidam latini dixerunt. humanitas enim quae est in Socrate et Platone non est una numero nec alia simpliciter, sed est una secundum diffinitionem ut dicit philosophus et Commentator 7 0 metaphysice Commento 51. similiter animalitas in equo et asino principium etiam est et intelligentibus bene dispositis per se notum quod forma que non inheret materiae mediantibus dimensionibus s. que non est extensa sicut albedo: verbi gratia in pariete est indivisibilis impassibilis saltem passione corruptiva ingenerabilis et incorruptibilis separata a materia ut bene declaravit Commentator in libello de substantia orbis ut illic notavi negans enim hoc principium negat fundamentum totius scientie divine. De hoc autem nolo ad praesens prolongare sed tamem volui trans ducere dicta Commentatoris in hoc in loco allegato ex quibus verbis apparet veritas huius et quamvis difficilia sint et forte multi errabunt: tamen intelligenti sicut vos apparebit veritas: et maxume quia id quod est difficile declaratum est a me per verba Commentatoris in aliis locis in questionibus de intellectu loquendo de universali et in aliis locis id etiam quod dicit in proemio predicto multum facit in hoc: et id quod transduxi de sua summa de hoc maxime quia ego scio quod ex te potes multa bona et difficilia cognoscere: in hoc autem non solum sententiam servavi imo et verba meliori modo quo fieri possit. Valete.

7. (S. 201) Elia del Medigo, über Intellect, ms. P. 968, fol. 190. ואולם טענות המטעים בזה המשפטים נעזבם להם כי אין בשאלה ראשונה לנו עסק אתם. ובזה נשלם זה המאמר הקשה עם צרות הזמן ונשלם בכ' יום לחדש שבט והתחלתיו בר"ח שבט בפאדווה. ואמנם אשר אמרתי תמיד אומ' עוד כי אל יחשוב שום בעל דת מעמינו כי דעתי אשר אאמינה היא זה כי אמונתי באמת אמונת בני ישראל ודבר המסור ללב נאמ' בו ויראת. ואמנם כונתי בכתיבה זה המה שני ענינים. הא' להודיע שונאינו המתפארים עלינו בחכמות כי יש אלי"ם בישראל ושאין באמת מדרגת העמים האלה בחכמה כפי מה שיחשבו כאשר באמת הבינו רבים מהם בראותם מאמרי זה ומאמרי במניע הא' ובשאלה הבאה כי כלם כתבתים בלשונם בישיבותיהם ובמקום קבוץ חכמיהם וולתי ענינים מעטים מהם מיוחדים לנו. והב' כי יש בם דברים רבים מסכימים עם תורתינו הקדושה ודברים אין להם עסק כלל בעניין דתי והם מועילים מאד בחכמה ואולי יתילו לבאים אחרי מבני עמינו אם יהיו מלמדי החכמה המפוארה הזאת המסכמת עם התורה האלהית באמת כיובנו (כי יבינו?) התורה והחכמה כראוי. ואולם מי שלא למד בחכמות ולא הבין ברוב שרשי הפילוסו' באמת אם יעיין במאמרי אלה ובמניע הא' לא יקנה ידיעה ואמונה מבוכה ומעות, ואל ידמה אדם עצמו לחשוב עצמו פילוסו' כשיקרא בספר היקר מורה הנבוכים ובדברי החכם ן' עזרא ודומה להם וכ"ש בשאר חבורי מתפלספי' היהודים אשר הם בלתי הולכים על סדר החכמה כאשר יחשבו חסידי אומתינו מחריבי התורה ומכבי אור החכמה כי האנשים האלה כאשר לא עיינו בחכמות בסדר הנה הם כופרים בתורה ואינם יודעי' החכמה ולכן היו אלו היותר רעים שבאנשים בעבורם שבה החכמה למום כי הסכלים האלה הרואים אלה הרעים לא יבינו מי פילוסוף ומי אינו ויחשבו כל מלעיג בדברי התורה והחכמים פילוסוף. ואם אולי ימצא פילוסוף יעשה זה יקרה לו מרוע מנו לא מהחכמה, ואולם הסבה המכרחת כאשר אמרתי שיהיה הש"י ובסוף השאלה השנית אולי אאריך בענין התורה.

Ende der 3. Abhandl.: ובכאן נשלם העיון באלה הדרושים כפי שרשי הפילוסופים ודרכיהם לפי כוונת השר אשר בקש ממני לדבר באלה הענינים והיתה השלמתם בסוף שבט הרמ"ב למנינו [למנינו] וכבר עלה בלבי כאשר אמרתי בסוף השאלה הראשונה להראות המקומות אשר מהם ישיבו בעלי התורה לפילוסו' אלא שנמעתי [שנמנעתי l.] מזה לסבות רבות. ראשונה שהשר צווני שלא אערב בזה המאמר מעניני הדת בלל. ולכל זמן כי (so) כפופים אנחנו בעוונותינו. שנית שאנחנו בעלי הדת לא נאמר שהגיעו אלינו הענינים אשר נאמין בעיון ובחקירה פילוסופית. ואמנם הגיעו אלינו מנביאנו וחכמינו הקדושים איש מפי איש ואבותינו אשר היו במעמד הר סיני ספרו לנו ולכן אין ראוי להתוכח אתם בדרך החקירה וכ"ש שכבר קדם כי הם בעצמם יודו שיגיעו בנבואה ענינים לא יתכן שיגיעו בידיעה. שלישית שכבר האלהי רבי' משה הרבה בספרו להתוכח אתם ומי זה

יסיף על דבריו, הנה באמת ריב הבאים אחריו מפילוסופי היהודים והרומים הלכו בדרכו . רביעית יעדתי לחבר ספר אם יעזור האל ית' במנין המצות כפי דרך התלמוד, כי אע"פ שהרב הגדול רבי' משה בר מימון השלים ואת הכונה בספרו הקטן מ"מ אם לטעות ואם לאהבה בנצוח ואם להיות ענין קשה מאד להכריח בעניים התלמודיים כי הפירושים והסברות שונות, קמו אחריו אנשים חשבו להשיגו בדברים קלים באמת לכן עלה על לבי להראות הבאים אחרי שהאמת אתו או שאין הכרח לאשר כנגדו . ובתחלת ספר (so) ההוא נתראה פנים עם הפילוסופים ואלחם מלחמת מצוה במה שנראה מדבריהם סותר לתורה ואע"פ שאחשוב שכשיובנו התורה והחכמה כראוי לא יהיה מחלוקת ביניהם ולכן עזבתי זה עד בא מקומו . השם ברחמיו יוציאנו מים הסכלות והגלות הקשה אשר אנחנו בו אמן אמן נשלם פה ויניזא וכו'.

(Fortsetzung folgt.)

Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau.

Nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt

von

Dr. **Max Freudenthal.**

(Fortsetzung.)

Nach einem trefflichen Ueberblick über die Geschichte und die rechtliche Stellung der Juden in Breslau, sowie nach einem Hinweis auf die Schwierigkeiten des ihm übertragenen Amtes — „es sind eher 30,000 Christen als 3000 Juden zu übersehen, weil der Jude zu vielen Cabalen und Widersprüchen geneigt ist und keine Lust hat, sich von seines gleichen beherrschen zu lassen, vorzüglich da die hiesige Gemeinde kein Privilegium hat und aus zusammengelaufenen Leuten besteht!“ — fährt Zimmermann wörtlich fort: „Wenn von einer besseren Einrichtung des Judenwesens überhaupt geredet werden soll, so theilet sich dasselbe in 2 Haupt-Abschnitte, einmal sofern sie Bürger des Staates sind, und 2tens als sie eine für sich bestehende Gemeinde ausmachen, und bey beyden ob eine gänzliche Reforme vorzunehmen oder ob nur palliatif Mittel angewandt werden sollen, wäre das erstere, so entstehen abermahls 2 Fragen: a) ob die Juden nach denen Ideen der Juden Verbesserer, als eines Dohms, Moses Mendelson, Mirabeau und

einiger anderer französicher Schriftsteller christliche Rechte erlangen sollen, b) oder ob die Juden ferner als Juden betrachtet, und blos ihre hiesige Verfassung nach der Berliner oder nach einer anderen besseren als die hiesige ist, eingerichtet werden soll." Wir sehen, gründlich genug ging der Assessor ans Werk. Er ist übrigens der Ansicht, dass eine gänzliche Reform der Juden noch nicht möglich und zeitgemäss sei. Wenn er hierbei nur an einen grossen Teil der Breslauer Juden dachte, so mochte er damit allenfalls im Rechte sein. Wenn er aber daraus einen Rückschluss auf alle Juden ziehen zu dürfen glaubte, so liess sich der sonst so einsichtige Mann eine jener schlimmen Verallgemeinerungen zu Schulden kommen, von deren traurigen Folgen die jüdische Geschichte so viel zu berichten weiss, und die im vorliegenden Falle um so auffallender ist, als gerade um dieselbe Zeit (25. Juli 1789) von der bereits erwähnten Königlichen Commission in Berlin die gerade gegenteilige Ansicht über die Möglichkeit einer Verbesserung der Juden ausgesprochen worden ist.[1]) Was Zimmermann übrigens hierüber sagt, ist interessant genug, um vollständig bekannt zu werden. Nachdem er selbst darauf hingewiesen hat, dass die Berliner Juden mit einer gänzlichen Reform umgingen, schreibt er: „Mir scheint die gänzliche Verbesserung der Juden schlechterdings unmöglich zu seyn, Herr v. Dohm mag der sagen, was er will, denn der noch an seinen jüdischen Gebräuchen gewissens halber hängende grössere Theil der Juden, ist nicht als wie die übrigen Staatsbürger zu brauchen, sein Essen, seine Feyertage, seine zwanckvollen Gebete, sein Bart etc. streitet wieder die Pflichten und Freyheiten der christlichen oder naturalistischen Staatsbürger, und so lange nicht eine Verbesserung und Aufklärung des grösseren Haufens geschieht, und der Jude leichtsinniger gegen seine Religions-Gebräuche wird, so lange können, die sonst guten Ideen nicht ausgeführet werden; bloss scheint es möglich zu seyn, wenn sich die Juden öffentlich in Secten vertheilen, und

[1]) Geiger II, 164 f.

die Talmutisten sich von den Mosaiten trennen, wo alsdann die letzteren, weil sie nicht so strenge an den Jüdischen Gebräuchen hängen, gleiche Rechte mit den Christen erlangen können." Wir brauchen nicht erst darauf hinzuweisen, wie angreifbar die Vorstellung von den „Pflichten und Freiheiten" eines Staatsbürgers ist, die Zimmermann hier zu Grunde legt, und wie schief der Gesichtspunkt ist, von dem aus er die notwendige Aufklärung unter den Juden forderte. Zudem hatte er auch selber das klare Gefühl, dass die Sache doch nicht so einfach zu erledigen sei, wie er es darstellte, und glaubte, dass es deshalb „vor der Hand wohl nur der Pallyativ-Mittel bedürfe." Als solche schlägt er vor allem eine bessere Einrichtung der Schulen vor, damit „in solchen nicht bloss Ceremonien-Gottesdienst, sondern Unterricht vorzüglich für die Jugend getrieben würde." In der That, der Mangel an ordentlichen Schulen war die wunde Stelle im jüdischen Gemeindeleben nicht nur, sondern im damaligen preussischen Staatswesen überhaupt. „Die Elementarschulen auf dem Lande waren in traurigster Verfassung. Religion, d. h. einige Redensarten, die dem Knaben von dem unfähigen Lehrer nur erklärt wurden, mit notdürftigem Lesen, unorthographischem Schreiben und einigem Rechnen war alles, was der Bauer lernte".[1]) Solchen Zuständen ein Ende zu machen, war das eifrigste Bestreben des freigesinnten Ministers Zedlitz, sowie aller Gebildeten und Aufgeklärten auch unter den Juden. Errichtung von Schulen! Das war der Punkt, von dem gleichfalls die ersten weitgreifenden Bewegungen der Mendelssohnianer[2]), eines Wessely, Friedländer, Homberg, ausgegangen waren, der Punkt, der von ihnen am meisten betont, am meisten in den Vordergrund gerückt wurde. Und mit Recht. Denn die Zustände waren traurig genug. „Es ist hier nicht eine einzige jüdische

[1]) Philippson, I, 126, 202.

[2]) Ueber Mendelssohn und die Erziehung s. Ritter, David Friedländer, S. 37; Brasch, Einleitung zu den Mendelssohnschen philosophischen Schriften, S. LXVI; Fränkel im Lessing-Mendelssohn-Gedenkbuch, S. 173 f.

Schule für Kinder", ruft Zimmermann aus, „sondern einige pohlnische einfältige Juden, die sich für Gelehrte ausgeben, weil sie einige Seiten im Talmud auswendig gelernt, bringen den Kindern das äussere der Religion bei, an Herzens-Besserung und Pflichtausübung wird nicht gedacht. Die reichen Juden halten sich ohnehin Hauslehrer, ja einige senden ihre Söhne in die christlichen Gymnasia. Aber wo bleibt der arme grössere Theil und ihre Kinder? Diese Umstände erfordern wahrhaftig eine bessere Einrichtung ihres Unterrichts." Was die anderen Verbesserungs-Vorschläge betrifft, so verlangte Zimmermann, man solle den Juden Tagelöhnerarbeit zu verrichten erlauben, ihnen ferner das Recht geben, alle Töchter verheiraten zu dürfen, die Heirat mit Polinnen aber möglichst erschweren, weil diese immer ihre ganze Verwandtschaft mit herein in die Stadt zögen. Die sich arbeitslos umhertreibenden polnischen Judenjungen, die, moralisch verkommen, eine furchtbare Last für die Gemeinde wären, sollten aus dem Land gejagt, die einzelnen geduldeten Familien aber gezwungen werden, sich deutsche Namen zu wählen und alle Handlungsbücher in deutscher Schrift zu führen. Auch für die Aufhebung der Judenkommission tritt Zimmermann ein, und endlich befürwortet er lebhaft den von Simon Hirsch und Lipmann Meyer gemachten Vorschlag, die Anzahl der zur Ansässigkeit berechtigten Gemeindemitglieder auf 160 Familienstammnummern zu fixieren. Andere Vorschläge betreffen besonders die innere Ordnung der Gemeinde, die Gerichtsbarkeit der Rabbiner und Aeltesten, das Armenwesen, die Thätigkeit der Gemeindevorsteher und die Gemeindeabgaben, besonders die Fleischsteuer.[1]) Das Gutachten schliesst mit den Worten: „Es würde mich auf meinem Todtbette trössten, wenn ich nur die entfernteste Gelegenheit gegeben hätte, der

[1]) Selbst soweit erstreckt sich des christlichen Verfassers Fürsorge, dass er bittet, „dem Rabbiner möge aufgegeben werden, keine Schwierigkeiten zu machen, wenn die Gemeinde resolviren sollte, die Hintertheile vom Vieh zu essen, und dass er nachgebe, dass blos die Adern abgelöst und das Fleisch als Koscherfleisch angesehen würde."

nnglücklichen jüdischen Nation zu einiger Erleichterung und Rechten der Menschheit durch Eurer Excellenz Gnade, Weisheit und Macht zu verhelfen. Denn ob ich gleich herzlich wünschte, dass die Juden an allen Rechten des Bürgers Theil nehmen möchten, so ist es doch jetzt bei ihrer Lage auf einmahl noch nicht möglich, aber nach und nach, wenn mehr Hindernisse gehoben sind, wird es vielleicht angehen, dass wenigstens bürgerlicher Weise eine Heerde und ein Hirte wird."

Die von Simon Hirsch, Lipmann Meyer und Zimmermann dem Minister eingereichten Vorschläge bilden die Grundlage der am 21. Mai 1790 vollzogenen und bald darauf veröffentlichten „Vorschrift, wie es künftig mit dem Judenwesen in Breslau zu halten sey".[1]) Das neue und tolerante, oder, wie die Kammer sich auszudrücken beliebte, lauter Vortheile für die Juden enthaltende[2]) Gesetz bildete die Grundlage für die ersten geregelten Verhältnisse der Breslauer Gemeinde. Von nun an gab es nur noch Generalprivilegierte (deren damals 24 waren) und Stammnumeristen (auch Schutzjuden, Incolatsnumeristen genannt); die letzteren, 160 Familien an der Zahl, wurden aus den bisherigen Privilegierten, Tolerierten, Fixentristen, Tagegroschenentrichtern und Schutzgenossen durch Zimmermann, die Judenkommission und die Vorsteher ausgewählt.[3])

Ein reich bewegtes Gemeindeleben entwickelte sich nunmehr zur Ausführung der Bestimmungen des neuen Gesetzes. Man wollte endgültig mit allen alten Bestimmungen brechen; neue Vorschläge tauchten in Menge auf. Als erstes Opfer der neuen Zeit fielen die bisherigen Aeltesten. Bei Besetzung ihrer Aemter waren regelmässig grosse Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde ausgebrochen, und die Aeltesten selbst hatten oft genug ihr Amt ziemlich herrschsüchtig verwaltet und dadurch die ohnehin wenig an Unterordnung gewöhnten

[1]) Der Wortlaut des Gesetzes bei Rönne und Simon, S. 226.
[2]) G.-A., Einrichtung der Stammnummern.
[3]) Daselbst.

Gemeindemitglieder an ihrer empfindlichsten Stelle verletzt. Man beschloss daher auf Aelteste und Vorsteher zu verzichten; der Assessor teilte die Gemeinde in fünfzehn Zirkel, jeder Zirkel wählte einen Repräsentanten auf fünf Jahre. Dieser Fünfzehner-Kommission lag die Ausführung der Bestimmungen des neuen Gesetzes und die Prüfung der zahlreich einlaufenden Vorschläge ob[1]). An der Spitze stand als erster Repräsentant oder Landesältester mit dem Rechte, über zwei Stimmen zu verfügen, Lipmann Meyer, der auch eine ausführliche Instruktion für das Kollegium ausarbeitete[2]). Eine der wichtigsten Aufgaben dieser Repräsentanten war die Regelung der Abgaben und Steuern; daneben lag es ihnen ob zu erwägen, wie z. B. bei Hochzeiten und Beschneidungen der grosse Luxus abgestellt[3]), oder wie zur mehreren Ersparung bei den Begräbnisskosten sämmtliche Gemeinde-Mitglieder zum Eintritt in die Beerdigungs-Gesellschaft, die Chebra Kaddischa, veranlasst[4]) werden könnten u. dgl.

An allen Sitzungen und Beschlüssen hatte Zimmermann Teil zu nehmen, und mit unermüdlichem Eifer und liebevollster Hingabe widmete er sich den nicht immer angenehmen Aufgaben seines Amtes. Es kann darum nicht Wunder nehmen, dass mit Ausnahme „einiger brausender und herrschsüchtiger Köpfe, denen man nicht alles recht thun kann“[5]), die Gemeinde ihn liebte und verehrte. Als er Ende des Jahres 1790 nach Erledigung der Hauptarbeiten die Gemeinde zur Wahl der Repräsentanten zusammenrief und die Versammelten in einer Ansprache zu den Pflichten der Duldung, Treue und Ehrlichkeit ermahnte; als er im Januar 1791 die Fünfzehn in der ersten Sitzung durch Handschlag und mit feierlicher Rede auf ihr neues Amt verpflichtete, sie hinweisend, nicht hier im

---

[1]) G.-A., daselbst.

[2]) G.-A., Anstellung etc. der Repräsentanten.

[3]) In Berlin war man schon in viel früherer Zeit dagegen eingeschritten; die Breslauer Bestimmungen waren fast dieselben wie die dortigen. Geiger I, 43.

[4]) Vergl. Grätzer, 47 f.

[5]) G.-A., Einrichtung der Stammnummern.

Kleinen das einreissen zu lassen, was in Frankreich jetzt im Grossen herrsche, nämlich Anarchie[1]), da schien es in der That, als ob von nun an die Gemeinde, nach innen und nach aussen geordnet, von Frieden und Eintracht beseelt, auf dem besten Wege zur Blüte und zu geistig-moralischer Aufklärung wäre. Aber es schien auch nur so! Die ersten trüben Gewitterwolken warfen bereits ihre Schatten voraus, und es währte nicht lange, bis der Sturm gerade an einer Stelle losbrach, an welcher Niemand der zunächst Beteiligten es je vermutet hätte.

II.

Entstehung der Königlichen Wilhems-Schule.

Unter den von Zimmermann 1789 gemachten Vorschlägen war es ganz besonders derjenige der Gründung einer jüdischen Unterrichtsanstalt, der auf den hochgebildeten Grafen Hoym den besten Eindruck gemacht hatte, und zwar um so mehr, als auch in dem Reformprojekt der Berliner königl. Kommission die referierenden Kriegsräte eifrig für die Verbesserung des Schul- und Erziehungswesens der Juden eingetreten waren.[2]) Der Minister gewann bald die Überzeugung, dass eine Besserung und Aenderung der jüdischen Verhältnisse in Breslau unbedingt von diesem Punkte ausgehen müsse. So entstand der 13. Paragraph des Maiediktes, welcher lautete: „Es ist schlechterdings notwendig, dass in Breslau eine ordentliche aus einigen Klassen bestehende Unterrichtsschule eingerichtet werde; bei dieser Schule sind vernünftige Lehrer anzustellen, die ausser den Religionsgebräuchen den Kindern vorzüglich reine Moral, Menschenliebe und Unterthanen-Pflichten lehren, im Schreiben, Rechnen, Sprachen, Geographie, Geschichte, Naturwissenschaft u. s. w. Unterricht geben. Die Ausführung dieser Sache kann keine grosse Schwierigkeit haben, da die Judenschaft ein eigenes Gemeinhaus besitzt und es an Platz dazu nicht fehlt. Die Unterhaltung der Lehrer muss aus der Gemein-

[1]) G.-A., Ansetzung etc. der Repräsentanten.
[2]) Geiger, II, 342.

kasse und durch zu entrichtendes Schulgeld geschehen." Die Ausführung dieses Paragraphen lag dem Minister nicht minder am Herzen wie seinem Urheber Zimmermann, und mit regstem Eifer that man bald die geeigneten Schritte. Bereits bei Uebersendung des neuen Gesetzes, am 4. Juni 1790, hatte die Regierung dem Assessor den Auftrag erteilt, „Alles anzuwenden, dass die zu errichtende Schule in einen guten Zustand versetzt werde; zu dem Ende habe sich derselbe mit dem Rektor Schummel wegen eines zu entwerfenden Planes zu vereinigen und bemüht zu sein, tüchtige Lehrer auszumitteln, die der Sache gewachsen sind." [1]) Mitten in all' den Bewegungen, welche die Ausführung des neuen Gesetzes hervorrief, wurden auch die ersten Schritte zur Errichtung der Schule gethan, die den Zweck haben sollte, Aufklärung und Bildung unter den Juden Breslaus zu verbreiten. Im August 1790 bat die Gemeinde in dem Dankschreiben, das sie an Hoym für die Verfassung richtete, zugleich um einen Vorschuss zur Errichtung der Schule, der auch bereitwilligst in Höhe von 10,000 Thalern gewährt wurde. Die Eintrittsgelder, welche die neuen Schutzjuden und Stammnumeristen zu zahlen hatten, sollten laut Kammerbefehl zur Schulkasse fliessen, so dass bald ein Fonds von 22,000 Thalern zur Verfügung stand. Später wurden der Schulkasse durch die Regierung ausser dem eingehenden Schulgelde noch andere Zuschüsse zugewiesen: nämlich die Hälfte des Geldes, das bei ausserhalb des Landes fallenden Erbschaften abgezogen wurde, und die Abgaben bei Transferierung erledigter Stammnummern auf andere Familien. Falls der Fonds nicht reichte, sollte die Gemeinde zuschiessen, und hierfür ganz besonders die Generalprivilegierten herangezogen werden. Das Gemeindehaus auf der Graupenstrasse wurde zur Aufnahme der Schule zweckmässig ausgebessert und eingerichtet; auch der Schulplan war bereits am 27. Juli der Kammer zur Prüfung eingereicht worden.

Johann Gottlieb Schummel[2]), Prorektor des Elisabeth-

[1]) G. A. Einrichtung der Stammnummern.
[2]) G. A. Methoden und Instruktionen I.

Gymnasiums und Inspektor des städtischen Lehrerseminars, der ihn verfasst hatte, war einer der bedeutendsten Schulmänner der damaligen Zeit, der auch bei der Kammer hohes Vertrauen genoss; sie hatte es deshalb nicht für nötig befunden, ihm eine specielle Instruktion zu geben. Nur das Ziel der Schule, die Breslauer Juden zu brauchbaren Gliedern des Staates zu bilden, sowie das charakteristische Merkmal, das die neue Anstalt von allen anderen öffentlichen Schulen unterscheiden sollte, wurden angegeben: nämlich „die durchaus notwendige Aufnahme der Kenntniss der jüdischen Religionsgebräuche" in den Lehrstoff. Ueber das Letztere sollte Zimmermann die nötige Auskunft geben, überhaupt mit allem Schummel an die Hand gehen. Mit grösstem Eifer gingen die Beiden ans Werk und entwarfen einen ausführlichen Schulplan und „Lektionskatalog."[1] Ein commissarius perpetuus sollte darnach die Aufsicht über das Innere und Aeussere der Schule haben. Der Unterricht sollte auch am Sonntag erteilt werden, nicht aber am Freitag Nachmittag und Sonnabend. Das Hebräische müsse nicht nach der Manier der polnischen Juden, sondern nach ordentlicher Methode gelehrt werden: 1 höchstens 2 Stunden täglich, vom Leichteren zum Schwereren in den 2 Klassen aufsteigend, unter Ausschluss alles eigentlich Gelehrten, auch des Talmuds, und unter sorgfältiger Auswahl des aus der Bibel und dem Gebetbuch zu entnehmenden Uebersetzungsstoffes. Die Wahl der hierzu bestimmten Lehrer müsse eine ganz besonders sorgfältige sein und dürfe nicht der Gemeinde, sondern nur dem Staate überlassen sein, der sich zu überzeugen habe, „ob sie von talmudischen und rabbinischen Grillen rein, das alte Testament wirklich selbst verstehen und seinen Sinn der Jugend an Verstand und Herz zu legen wissen. Wird hierin nicht alle Vorsicht beobachtet oder den Vorurteilen der Nation zu viel nachgegeben, so ist alle Arbeit vergeblich, und es ist von diesem Institute für die Moralität wenig oder gar kein Gewinn zu hoffen." Nächst dem Hebräischen sei besonders

[1]) Man vergl. über ihn Hippe's Aufsatz im 26. Bde. der Zeitschrift für Geschichte und Altertum Schlesiens.

die Erlernung eines guten Deutsch von nöten; es sollten sogar eigene Uebungsstunden zur Ausrottung des Jargons eingeführt, auch die jüdisch-deutsche Schrift nur nebenbei mitgelernt werden. Für Zeichnen, Rechnen, Naturkunde (nämlich Naturgeschichte und Naturlehre) wurden Ziele und Methoden angegeben. Bei der Geographie habe der Lehrer überall einen Blick auf den Zustand seiner eigenen Nation zu werfen und ihre glücklicheren oder unglücklicheren Tage in jedem Staate zu schildern; das erstere könne hierbei nicht von Schaden, sondern nur von Nutzen sein, da der Staat die Population der Juden nicht begünstige und das Auswandern nicht verwehre. Geschichte sei ganz anders zu treiben als an christlichen Schulen, da selbst die Geschichte desjenigen Staates, in dem er lebe, für den Juden kein Interesse habe, weil weder das Band der Religion noch das des Patriotismus ihn daran knüpfe, und weil er noch dazu, vom Kriegsdienst ausgeschlossen, keinen Sinn und kein Verständnis für die Kriegsthaten habe, von denen die Geschichte wimmele. In der untersten Klasse sollten vielmehr nichts als einzelne Thaten einzelner Männer erzählt werden mit besonderer Betonung der daraus sich ergebenden moralischen Grundsätze. In der 2. Klasse seien Lebensbilder berühmter Männer aller Religionen zu geben und dabei besonders die Toleranz gegen Andersgläubige zu betonen. In der 1. Klasse könne dann das Wichtigste aus der Weltgeschichte genommen werden. (Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. Herausgegeben durch die historische Commission für Geschichte der Juden in Deutschland. (Fortsetzung.)

Wir kommen zum zweiten Bande. Er enthält fünf hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge. Herr S. Baer hat sie in's Deutsche übersetzt, und Herr H. Bresslau hat dem Ganzen eine Abhandlung: „Zur Kritik der Kreuzzugsberichte" vorausgeschickt. Neu sind in der vorliegenden Ausgabe nur das erste und das fünfte Stück. Das erste enthält die, soviel man bisher weiss, nur in einem einzigen Exemplar[1]) auf uns gekommenen Aufzeichnungen

[1]) Im cod. ms. 28 des Jewah' College zu London (S. 151—168).

des sonst unbekannten Salomon b. Simeon, der seine Darstellung 1140 in Mainz nach mündlichen und schriftlichen Ueberlieferungen[1]) niedergeschrieben hat, nebst einem Anhange, der über französische Ereignisse des Jahres 1171 berichtet. Das kurze fünfte Stück stammt aus der Feder des rühmlichst bekannten R. Eleasar b. Jehuda aus Worms, des Verfassers des Sepher Rokeach, und berichtet von Mainzer Vorgängen während der Vorbereitungen zum dritten Kreuzzuge. Es ist nach einer im Besitz des Baron Günzburg in St. Petersburg befindlichen Handschrift (No. 614) mitgetheilt. Die übrigen drei Berichte: der des R. Eliëser b. Nathan (No. II im vorliegenden Bande), der von einem nicht genannten Schriftsteller herrührende und in einer Handschrift (cod. or. 25) der Darmstädter Hofbibliothek erhaltene (No. III) und derjenige des R. Ephraim b. Jacob aus Bonn (No. IV) sind allerdings seit Jahren bekannt[2]) Aber die völlige Unzulänglichkeit der bisher veröffentlichten Texte lag für jeden Sachkundigen so klar zu Tage, dass der Mangel einer mit kritischer Sorgfalt hergestellten Ausgabe auf das Schmerzlichste empfunden wurde. Diesem dringenden Bedürfniss hat die „historische Commission" abhelfen wollen und mit der Aufgabe, einen allen berechtigten Anforderungen entsprechenden Text herzustellen, wiederum Herrn M. Stern betraut. Ihm stand als Mitherausgeber Herr A. Neubauer zur Seite, indem er ihm Abschriften und Variantensammlungen der in England und in Russland befindlichen Handschriften zur Verfügung stellte. Für die in Deutschland aufbewahrten Handschriften hat Herr Stern die Vergleichung sämmtlicher Texte[3]) selbst besorgt und ist, wie er ausdrücklich erklärt[4]), für die im vorliegenden Bande gegebenen hebräischen Editionen allein verantwortlich.

Um die Zuverlässigkeit seines kritischen Apparates zu prüfen, habe ich mir die Mühe nicht verdriessen lassen, seine Angaben über die Textgestalt des mir am leichtesten zugänglichen cod. mscr. 171 der Bibl. des jüd.-theol. Seminars (von Herrn Stern mit B. bezeichnet) für Bericht IV (des Ephr. ben Jacob) mit der Handschrift selber zu vergleichen. Zu meiner eigenen Controle war ich in der Lage, dabei ein von dem seligen Prof. Bernays, dem ehemaligen Besitzer der Handschrift, eigenhändig angefertigtes Varianten-Verzeichniss[5]), das wie jedes seiner Erzeugnisse ein vollendetes Muster peinlicher Sorgfalt ist, nachträglich benutzen zu können. Hier das Ergebniss meiner Untersuchung. In den Noten zu S. 58—66 wird cod. B. 128 Mal (davon 94 Mal richtig) citirt. Ausserdem sind folgende Ausstellungen zu machen:

---

1) S. 21. 123 der vorliegenden Ausgabe.

2) No. II hat Jellinek 1854 in Leipzig unter dem Titel קונטרס גזירות תתנ״ו No. III M. Mannheimer 1878 in Berlin unter dem Titel גזירות הישנות (als Sonder-Abdruck aus Berliners Ozar-tob, Jahrg. 1877, S. 87—95) und in demselben Jahre 1878 noch einmal in der MS., S. 531—540, sowie ein Jahr vorher in deutscher Uebersetzung unter dem Titel: „Die Judenverfolgungen in Speyer, Worms und Mainz im Jahre 1096, während des ersten Kreuzzuges in Darmstadt), und No. IV M. Wiener in seiner deutschen Uebersetzung des Emek Habacha (Leipzig 1858, 8) als Anhang I (S. א bis ו) drucken lassen.

3) Mit Einer Ausnahme. Für Bericht II habe ich ihm die Lesarten des cod. 171 der Bibl. des jüd.-theol. Seminars im Winter 1885 auf seinen Wunsch zusammengestellt. Vgl. S. 200, Anm. 1.

4) Einleitung zur vorl. Ausgabe, S. XII.

5) Es findet sich im Texte und am Rande des Exemplars von Wieners Emek habacha, das aus dem Nachlass des Prof. Bernays mit seinen übrigen Bücherschätzen, soweit sie sich auf die jüdische Litteratur beziehen, in den Besitz der Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars übergegangen ist. Das Verzeichniss trägt die Ueberschrift: לקטתי חלופי נוסחאות מב״י שלי . יאקב בערניים . פה בונא ר״ח תמוז שנת תר״ל. Auf Deutsch: „Ich habe die abweichenden Lesarten aus meiner Handschrift gesammelt, Jacob Bernays. Bonn, Neumond des Tammus 5630 [= 30. Juni 1870]."

1) S. 58. Note e, lies: B. הפליטה (statt הפלטה). — 2) S. 58, Zl. 4, liest B לעוברה (statt לעוברה), wie übrigens ohnehin der Sinn und der Reim (auf לזוכרה) erfodert. Baer's (S. 187) Uebersetzung ist falsch. — 3) Das. hat B. תכתוב (statt תכתב). — 4) Das., Note q, l.: „In S. B. ohne Ueberstriche." — 5) Das. ist Note r zu streichen. In B. steht wie im Text. ונובח. — 6) Das. ist Note s zu streichen. In B. steht, ebenfalls לו, wie im vorl. Texte. — 7) Das., Zl. 12, liest B. ושסה (statt ושיסה). — 8) Das., Note z., l.: B (statt O) וימם. — 9) Das., Note bb, l.: S. B. אתה ה'. —

10) S. 59, Note b, l.: B. חסדיו וחסדיו. — 11) Das., Zl. 5, hat B. היודע נפשו (statt לקחת) ביהודי לקיים (statt הנוגע). — 12) Das. Note e, l.: S. B. ורודלף (statt B. ורודאלף). — 13) Das., Note k, füge hinzu: B. כקדשים. — 14) Das., Note u, l.: S. B. (statt S.). — 15) Das., Note v, l.: S. B. (statt S.). — 16) Das, Note z, ist B. zu streichen. Die LA stimmt mit dem Textwort überein. — 17) Das., Note bb, l.: לטריברש (statt טריברש). — 18) Das., Note cc, l.: B. כצאתו (statt S. B. בצאתו). — 19) Das., Zl. 20, liest B. ויתנו (statt ויתנוהו). — 20) Das., Note ll, ist „B. פנה" zu streichen und vielmehr „S. B. פנת' zu lesen. — 21) Das., Zl. 20, hat B. נופו (statt נופתו). — 22) Das., Zl. 23 יקרה (statt היקרה). — 23) Das., Notte qq, füge hinzu: „B. ונגורנו." — 24) Das., Note tt, l.: S. B. השיבם. — 25) Das., Note uu, l.: S, B. ויקבר. — 26) Das, letzte Zeile, hat B. בקברי (statt בקברו). — 27) Das., Note ww, l.: S. B. מאישפירא.

28) S. 60, Note b. füge hinzu: „B, וסובלת." — 29) Das., Note l, l.: S. B. על. — 30) Das., Note u, ist B. zu streichen. — 31) Das., Note v, füge hinzu: B. קלונייא. — 32) Das., Zl. 11, hat B. נותן (statt ניתן). — 33) Das., Zl. 13, קלונייא (statt קולנייא) in B. — 34) Das., Zl. 16, liest B. יהודים (statt היהודים). — 35) Das., Zl. 17, in B.: שנה (statt שנים). — 36) Das., ממשפחות (statt ממשפחת). — 37) Das., Zl. 21, שבתחתות (statt שבתחתית). — 38) Das., ילודתם (statt ילדותם). — 39) Das., Note aaa, l.: „B. בעניינם."

40) S. 61, Note a, l.: „(?) הם" (statt הוא). — 41) Das., Zl. 2. 3., fehlen in B. die Worte מת לב הנבל. — 42) Das., Note g, l.: ויפנהו (statt ויסנהו). — 43) Das., Note k, streiche: ויקברו. — 44) Das., Note l, ist die Angabe: „fehlt hier in B" zu streichen. Die LA ist der von S. gleich. — 45) Das., Note q, l.: S. B. לקח. — 46) Das., Note r, l.: S. B. ויהודים. — 47) Das., Zl. 8, fehlen in B. die Textworte: ויקברום שם, wodurch Note t erst verständlich wird. — 48) Das., Note u.: B. hat schlecht מרגמייזא. — 49) Das., Note x,: In B. steht גרמיזא (und nicht גרמייזא). — 50) Das., Note y, l.; S. B. ויכהו. — 51) Das., Zl. 11, hat B. ויביאהו (statt: ויביאוהו). — 52) Das., Note cc, B. hat auch hier לביתם. — 53) Das. ist Note ii zu streichen. B. hat ebenf. אותו. — 54) Das, Zl. 16, In B. ist עלמות Ein Wort. — 55) Das., Zl. 17, l,: וימיתהו (statt וימיתוהו). — 56) Das., Note rr, füge hinzu: B. ובתקום. — 57) Das., Note tt hat B. gut כונרט wie im Text (und nicht טנראד). — 58) Das., Note uu, l.: S. B. ירושלמה. — 59) Das., Note vv, l.: S. B. ופנינו. — 60) Das., letzte Zeile, hat B. מביכה (statt אביכה). —

61) S. 62, ist Note a zu streichen. B. hat, wie im Text, שכבה. — 62) Das., Note b, sind die Worte: „B. מטחרי" zu streichen. In B. steht richtig להדדיכה. — 63) Das., Note e, füge hinzu: B. (?) לתומכה. — 64) Das., Zl. 4, liest B. ונאנסו (statt ינאנסו. — 65) Das., Note g, l.: „B. am Rande אוינשבורג" (statt באוינסבורג). — 66) Das., Note h, l.: S. B. גומהלדא. — 67) Das., Zl. 6, hat B. gut זכורה (statt זכרה). — 68) Das., Note l, l.: B. היה (statt ויי) ויי. — 69) Das., Note p, B. scheint mit S. übereinzustimmen. — 70) Das., Note s, l.: In B. steht: ויאמרו גוי. — 71) Das., Zl. 12, hat B. falsch כנדר (statt בנדר). — 72) Das., Zl. 13,

hat B. והנו (statt והגה). — **73)** Das., Zl. 14, hat B. richtig ללא (statt ללאו). — **74)** Das., Note v, l.: S. **B.** ענו. — **75)** Das., Zl. 20, fehlt in B. את, — **76)** Das., Note ii, füge hinzu: „B. וכוים." — **77)** Das., Zl. 23, hat B. שבאת (statt שבאתה). — **78)** Das., Note ss, l.: O **B.** ברח. — **79)** Das., Zl. 26, liest B סלמה (statt סלימה). — **80)** Das., Note uu, l.: B. נוגע — **81)** Das., Note xx, füge hinzu: „B. ירד". —

82) S. **63,** Zl. 3, hat B. להמתגה (statt להמחגה). — **83)** Das. hat B. כעונה (statt בעונה). — **84)** Das., Note m, l.: S, **B.** הג"ע. — **85)** Das., Zl. 11, hat B. מהם (statt des richtigen נוהם). — **86)** Das, Note y, ist „B. אוביהם" zu streichen, Es steht wie im Text שוביהם. — **87)** Das., Zl. 17, hat B. חלל (statt והחלל). — **88)** Das., Zl. 18, steht in B. לחלילי (statt להילילי). — **89)** Das. hat B. ובחולי (statt ובחולי). — **90)** Das. ist Note cc zu streichen. B. hat דרת wie im Texte. — **91)** Das., Note dd, l.: B. הללי (statt סולי). — **92)** Das., Zl. 19, hat B ובחוץ statt ובחוץ). — **93)** Das., Zl. 20, hat B. וראש (statt ראש). — **94)** Das., Zl. 26. liest B. והרנו (statt והרנום). — **95)** Das., Zl. 28, hat B. אוי לדור (statt אוי לו לדור). — **96)** Das., Note rr, sind die Worte: „B. באמילתו" zu streichen. B. stimmt vielmehr mit dem Texte überein.

97) S. **64,** Zl. 4, hat B. ליחכה (statt לחכה). — **98)** Das., Zl. 5, l.: B. נכרתו (statt נכרתה). — **99)** Das. hat B. סלוח (statt סולח). — **100)** Das., Zl. 7, liest B. falsch ויב"ש (statt וביו"ש). — **101)** Das. ist Note l zu streichen. B. weicht vom Text nicht ab. — **102)** Das., Zl. 10, hat B. מצעו (statt ומצעו). — **103)** Das., Note w, l.: „Fehlt in S. und **B.**" — **104)** Das., Note y, sind die Worte: „B. ויתן" zu streichen. B. stimmt mit dem Text überein. — **105)** Das. ist Note cc. zu streichen. — **106)** Das., Note gg, l.: S. **B.** אתנהו. — **107)** Das., Zl. 17, hat B. שמה (statt השמה). — **108)** Das., Zl. 18, hat B. vor ובשאר nach ובא. — **109)** Das. liest B. צרפות (statt צרפת). — **110)** Das., Zl. 20, hat B. חייב (statt שחייב). — **111)** S. **65,** Note a, l.; S. **B.** ישכח. — **112)** Das., Zl. 2, hat B. ואלו (statt ואליו). — **113)** Das., Note h, l.: O. **B.** הכירם. — **114)** Das., Zl. 7, hat B. מתו מהם (statt מהם מתו). — **115)** Das, Zl. 12, liest B. לקרמתה (statt לקרמותה). — **116)** Das., Note p, l.: B. למכונא (statt לשכונה). — **117)** Das., Note r, l.: S. **B.** וירשו. — **118)** Das., Zl. 17, hat B. נקמת (statt נקמה). — **119)** Das., Zl. 18, liest B. ובכל (statt ולכל). — **120)** S. **66,** Note c, l.: S. **B.** קרבנות. — **121)** Das., Zl. 3, hat B. והבינו מובחם, — **122)** Das., Zl. 6, liest B. richtig הבחירה. — **123)** Das, Zl. 7, hat B. deutlich רבלנו, wofür Bernays in seiner Collation recht annehmbar סבלנו vorschlägt, während Stern (S. 224) „כולנו (?)" in den Text setzen möchte. — **124)** Das., Zl. 11, möchte ich Bernays zustimmen, dass תשלום (statt בתשלום) zu lesen ist. Der davorstehende in B. einem כ ähnliche Buchstabe, ist vermuthlich nur ein vom Abschreiber angewendetes Zeichen dafür, dass mit במדרה der Text des Berichtes zu Ende ist.

Nun, das vorstehende lange Register, dem ich nach einer freundlichen Mittheilung des Herrn Halberstam, vom 19. September d. J., noch eine Anzahl der in cod. O. (= Oxford, vgl. Stern, S. VIIf.) übersehenen Varianten [1]) hinzufügen könnte, dürfte genügen, um Jedermann über die Art der „zuverlässigen kritisch-philologischen Bearbeitung" der neu herausgegebenen Texte aufzuklären.

---

1) Für den Bericht IV kommen vornehmlich folgende in Betracht: S. **65,** Note d, hat O היות (und nicht היו) und das. Note y, ist fortzusetzen: O. יחסום. — Während ich die Correctur lese, erfahre ich von Herrn Stern, dass Herr Neubauer für ihn den in B. enthaltenen Text des Berichtes IV collationiert habe. Für die obige Darstellung ist das ohne Belang. Es bleibt die Thatsache bestehen, dass die neue Ausgabe im vorl. Falle ein ganz falsches Textbild von cod. B. darbietet.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Die erste halachische Controverse.

Von

Dr. A. Schwarz in Karlsruhe.

(Schluss.)

Ich gehe hierbei von der Mischnah Chagigah 1, 2 aus; diese lautet עולות במעד באות מן החולין ו(ה)שלמים מן המעשר יום טוב הראשון של חג (פסח) בש״א מן החולין ובה״א מן המעשר. Den Kundigen ist es bekannt, dass diese Mischnah zu jenen gehört, welche der Babli mit der bekannten Formel חסורי מחסרא für lückenhaft erklärt, aber was selbst dem Kundigsten in die Erinnerung zurückgerufen werden muss, ist die Thatsache, dass gerade diese Mischnah einer Operation unterzogen wurde, wie sie radicaler keine zweite unter allen von den Amoräern emendierten Mischnajoth zu bestehen hatte. Freilich wurde sie nicht amputiert, aber um so mehr geflickt. Erstens musste die von den Amoräern entdeckte, allerdings blos kleine, Lücke zwischen den ersten zwei Worten ausgefüllt werden; dazu genügen die Worte נדרים ונדבות; zweitens ist nach dem dritten Worte eine ganze Zeile ausgefallen, denn es muss der Passus ביום טוב אינן באות ועולת ראיה באה אפילו ביום טוב וכשהיא באה אינה באה אא eingeschoben werden; drittens sind anstatt des einen Wortes ושלמים[1]) die vier ושלמי שמחה באין אף zu setzen, und viertens endlich muss vor den Worten יום טוב הראשון das ausgefallene וחגיגת wieder eingeschaltet werden. Hat Jemand Angesichts dieser Emendationen noch den Muth, die Behauptung zu wagen, dass die Amoräer keine Mischnah-Kritik getrieben haben? Und dennoch ist mit den Einschiebseln und Einschachtelungen noch lange nicht Alles geebnet; denn es bleibt noch immer dunkel und räthselhaft, wie die Hilleliten die Kosten der Festfriedensopfer — שלמי חגיגה — als einer דבר שבחובה mit מעשר zu decken gestatten können. Deshalb darf nach den Ausführungen des Talmuds der Ausdruck מעשר keineswegs wörtlich, sondern nur mit „von partiellem Zehnten“ wiedergegeben

1) So ist die richtige Lsa. des Jeruschalmi; vgl. Dikduke Soferim. Unter השלמים nicht שלמי חגיגה, sondern blos שלמי שמחה verstehen zu wollen, wie es der Verfasser des הון עשיר urgirt, ist eine Willkür; wenn העולות schlechthin עולות ראייה bedeuten, dann ist nicht einzusehen, warum השלמים schlechthin nicht שלמי חגיגה bedeuten sollten.

werden. Es muss dem Zehnten Verzehntetes beigemischt sein — בטופל lautet der talmudische Kunstausdruck. Wir wollen die nun beginnende Debatte über dieses Wort nicht werfolgen, sondern blos resümieren, dass beide Schulen einig sind in Bezug auf עולת ראיה שאינה באה אלא מן החולין ושלמי שמחה שבאין אף חגינת יום טוב מן המעשר, dass auch die Hilleliten zugeben dürfe nicht aus purem Zehnten entnommen werden und dass demnach die Divergenz durch den Talmud eine bedeutende Abschwächung erfahren; denn während die Schammaiten reine חולין fordern, gestatten die Hilleliten nicht mehr, wie früher, reinen, sondern blos mit חולין vermischten מעשר. Der Jeruschalmi, welcher an Gründlichkeit dem Babli weit nachsteht, findet in der Mischnah keine Widersprüche und keine Schwierigkeiten; er lässt darum dieselbe ganz intact; nur in dem einen Punkte, dass die Hilleliten unter מעשר nichts Anderes, als טופל למעשר verstehen, stimmt er mit dem Babli überein [1]).

Diese sonderbare Interpretation, welche die beiden Talmude dem Schlusssatze der Mischnah geben, verliert indess viel von ihrer Kühnheit, wenn man weiss, dass sie sich hierin auf die Tosifta gestützt haben. Der betreffende Zusatz lautet: אמר רשב"א לא נחלקו ב"ש וב"ה על עולות הבאות לעולם שלא יביא אלא מן החולין ועל שלמים הבאים בשאר ימות השנה שאם רצה לסמוך מן המעשר סומך ועל מה נחלקו על חגינת יום טוב עצמו שב"ש אומרים מביא הכל מן החולין וב"ה אומרים מביא חובתו מן החולין שאם רצה לסמוך מן המעשר סומך. Es ist von hohem Interesse zu sehen, dass die Tosifta, was die Talmude טופל nennen, mit dem Ausdrucke סומך מן המעשר wiedergiebt; wenn nicht mehr, so darf doch wohl das Eine daraus gefolgert werden, dass in der Tannaitenepoche die Redewendung סומך מן המעשר, oder סומך על המעשר eine geläufige gewesen. Was den Text dieses Alineas betrifft, hat er durch R. Elia Wilna, dem bekanntlich ein Tosifta-Manuscript vorgelegen, verschiedene Correcturen erfahren. Der Gaon streicht die Worte עולות הבאות לעולם und setzt dafür עולה ושלמים של יו"ט, ferner streicht er das Wort חגינת und setzt dafür עולת של. Ich kann nur die letztere Correctur acceptieren [2]) und lese mit dem Gaon על מה נחלקו על עולת של

[1]) Der Jerusch. wirft zwar noch die Frage auf, warum denn שלמי חגינה so ganz anders als שלמי שמחה behandelt werden, aber er beruhigt sich bei der Erklärung ללמדך שדוחין עליהן יו"ט.

[2]) Das vom Gaon emendierte Alinea lautet . . . לא נחלקו ב"ש וב"ה על עולה ושלמים של יו"ט שלא יביא אלא מן החולין וכו' על מה נחלקו על עולת של יו"ט שבש"א יביא הכל מן החולין וכו'. Dadurch wird aber ein Widerspruch hineingetragen, der nicht gelöst werden kann, deshalb lasse ich Alles beim Alten mit Ausnahme der Lsa. עולת anstatt חגינת.

יו״ט. Man sehe sich nun nochmals die Mischnah im Lichte der Tosifta an und stelle sich die Frage, ob sie einer Ergänzung bedarf? Ich glaube, die Frage mit aller Entschiedenheit verneinen zu müssen. Das Hauptwort עולות ist das Subject auch des Nachsatzes. In Bezug auf Ganzopfer die nicht als עולות ראיה gelten wollen, und ebenso hinsichtlich der שלמים ist insofern keine Controverse, als jene stets מן החולין dargebracht werden müssen, diese auch מן השלמים dargebracht werden können; in Bezug auf עולת ראיה hingegen, das nach ב״ש, trotzdem es erst am Halbfeste dargebracht wird, den Namen עולת של יו״ט הראשון führt, gehen die Ansichten auseinander, denn ב״ש fordert reine חולין und ב״ה gestattet auch reinen מעשר. Vergleicht man die Mischnah, die Tosifta und die Baraitha in Sifre zu Deuter. 16, 2 und Bezah 19b mit einander, so erkennt man sofort, dass sie drei ganz verschiedene Phasen darstellen, und dass die gewaltsame Interpretation der Amoräer auf nichts Anderes zurückzuführen ist, als auf das Bestreben, die letzte Phase der halachischen Entwickelung als eine alte hinzustellen, oder richtiger den Entwickelungsgang zu verwischen. Es handelt sich aber für uns nicht darum, blos zu wissen, welche Norm die Amoräer über diesen Punkt von den letzten Tannaiten überkommen haben, sondern auch, durch welche Stadien diese Norm gegangen ist. Und da müssen wir an der Hand der Quellen eine vom Standpunkte der Erleichterung zu dem der Erschwerung hin fortschreitende Entwickelung constatieren. Die Mischnah, welche eine der ältesten Controversen der beiden Schulen zum Inhalte hat, lehrt, dass die Hilleliten die Kosten des Fest-Ganzopfers aus dem Zehnten zu bestreiten gestatten, die Tosifta will sie nur eine partielle Verwendung des Zehnten auf Ganzopfer des Festes gestatten lassen, und die Baraitha fordert sogar für חגיגה die Verwendung von חולין. Die Opposition der Schammaiten ist also doch nicht ohne jeglichen Einfluss auf die Anschauung der Hilleliten geblieben. Wir werden aber bald sehen, dass auch die Schammaiten, theilweise wenigstens, die frühere Rigorosität gemildert haben.

Es hat sich uns aus der, ihrem intact gelassenen Wortlaute nach, richtig aufgefassten Mischnah Chagigah 1, 3 als Resultat die feststehende Thatsache ergeben, dass die beiden Schulen Hillel's und Schammai's über die Verwendung des „Zehnten" zu Fest-Opfern im Allgemeinen controversierten, d. h. darüber, ob es statthaft oder unstatthaft sei מעשר בהמה oder מעשר שני (die ja in diesem Punkte völlig gleich sind),

obgleich nach der Mischnah Menachoth 9, 7 das Gebot des Handauflegens bei ihnen keine Geltung hat, zu Festopfern zu verwenden, bei welchen die Pflicht des Handauflegens in Kraft tritt. Und das ist nach meinem Dafürhalten der Inhalt der allerersten halachischen Controverse gewesen. Dass die Ausdrücke שלא לסמוך und לסמוך elliptische sind, giebt man ja rückhaltslos zu, aber anstatt ביום טוב, muss man sich על[1] המעשר hinzudenken. Die fünf Synhedial-Paare stritten darüber, ob das Vieh oder das Geld, welches man als מעשר nach der Stadt des Heiligthums bringen musste, um es daselbst לפני המקום zu verbrauchen, an Stelle der Opfer dargebracht, resp. zu den Opfern verwendet werden dürfe, welche jeder עולה לרגל darbringen, u. z. בסמיכה darbringen musste. R. Jose ben Joëser war der Ansicht שלא לסמוך על דבר שפטור מן הסמיכה, weil ja das Gebot, am Feste zu opfern, mit dem Gebote, den zweiten Zehnten in Jerusalem zu verbrauchen, nicht in Eins zusammenfällt. R. Jose ben Jochanan hingegen huldigte der Ansicht, dass das ganze Gebot, den מעשר שני und ebenso מעשר בהמה nach der Stadt des Tempels zu bringen, einzig und allein den Zweck hatte, die Bewohner Palästina's zu veranlassen לעלות לרגל,[2] und dass dieser Zweck umso sicherer erreicht würde, wenn die Kosten des Aufenthalts in Jerusalem ganz durch den Zehnten gedeckt werden. Darum gestattete er, nicht blos שלמי חגיגה ושמחה, sondern auch עולות ראייה[3], also Alles, was סמיכה erfordert, darzubringen מן המעשר, oder mit anderen Worten לסמוך על המעשר = לסמוך על דבר שפטור מן הסמיכה Ob es gestattet ist לסמוך ביו"ט, oder nicht, darüber bestand von vornherein keine Controverse, denn es war selbstverständlich, dass bei Opfern מן החולין das Handauflegen auch am Feste geboten war nach dem Kanon כל קרבנות יחיד טעונים סמיכה חוץ מן הבכור והמעשר והפסח[4]. Und warum diese

---

[1]) Ich habe bereits oben darauf hingewiesen, dass der Ausdruck סומך מן המעשר den Tannaiten geläufig gewesen, und es ist mehr als wahrscheinlich, dass er sich aus der Redewendung סומך על המעשר herausentwickelt hat.

[2]) Vgl., wie ich in meinem Tosifta-Commentar die Mischnah Maasser scheni 3, 1 erklärt habe.

[3]) Man wundere sich darüber durchaus nicht; denn קודם הגזירה galt ja auch die Norm שלוקחין ממעשר בהמות לאכלן חולין. Vgl. Maim. Mass. scheni 7, 1 und die Baraitha jer. M. sch. 1, 3 בראשונה וכו' והיו מבריחין אותו מע"ג מזבח. So gut es gestattet war, das Geld auf בשר תאוה zu verwenden, konnte man auch andrerseits erlauben, die Kosten der עולות damit zu bestreiten.

[4]) Vgl. die Baraitha Menachoth p. 92b und Sifra zu Lev. 1. 4 u. 3, 1.

Controverse gerade in der Makkabäerzeit zu Tage getreten? Nicht bloss, weil die religiösen Parteien in dieser Zeit ihre allerschärfste Ausprägung gefunden und aller Wahrscheinlichkeit nach die Sadducäer ebenso wie die Pharisäer im Präsidium des Synhedrion ihren Vertreter hatten, sondern auch weil nach der von Juda Makkabi vorgenommen Tempel-Weihe dem ganzen Opferwesen eine grössere Aufmerksamkeit zugewendet wurde. Indess mag die Veranlassung zu dieser ersten Controverse welche immer gewesen sein, wer sich darauf besinnt, dass die גזירה על הדמאי von Johann Hyrkan herrührt, dass also die Aussonderung der Zehnten um diese Zeit sehr gleichgiltig gehandhabt wurde, wird es wohl begreifen, dass man Alles aufgeboten, um das „Volk des Landes" durch Erleichterungen hinsichtlich der Festopfer zum Besuche des Tempels zu veranlassen, und dass Nittai aus Arabela mit Fug und Recht an der Ansicht לסמוך festgehalten. Aus Rücksicht auf die Bewohner Judäa's wollte das Synhedrion die Erleichterung nicht aufheben, aus Rücksicht auf die Golah, welche über keinen Zehnten verfügte [1]), wollte und konnte man andrerseits, um nicht die Begünstigung der Judäer vor den im Ausland Wohnenden allzustark hervorzukehren, die Erleichterung nicht zur Norm erheben. So liess man die Frage unentschieden, bis der Brauch, מעשר auf Festopfer zu verwenden, so tief im Volksleben eingewurzelt war, dass auch die Schammaiten schliesslich nicht umhin konnten, in dem einen Punkte nachzugeben, wenigstens die Darbringung der שלמי שמחה vom Zehnten zu gestatten. Für diese eine Concession hielten sie sich andrerseits dadurch schadlos, dass sie, in der Ueberzeugung, man könne dem Volke nicht mehr wehren, auch שלמי חגיגה vom Zehnten zu bestreiten, und dass es thatsächlich nur äusserst Wenige sind, die שלמי חגיגה מן החולין darbringen, die Abolierung des Handauflegens für alle שלמים am Feste forderten [2]). In Bezug auf עולות ראייה wagten sie nicht diese Forderung zu stellen, aber sie hatten es auch gar nicht nöthig, denn sie vertraten die Ansicht, dass man עולות ראייה überhaupt nicht am Festtage darbringen dürfe. Dass diese Ansicht der Schammaiten mit der Schammai's [3]) selbst sich nicht deckt, beweist am Besten

[1]) Sieh' Temurah p. 21 b.

[2]) Bei den מן המעשר Dargebrachten war nach ihrer Ansicht ein חיוב סמיכה überhaupt nicht vorhanden, und nur der wenigen מן החולין Dargebrachten wegen verlangten sie סמיכה מעי"מ.

[3]) Räthselhaft geradezu ist es, wie R. J. Ch. Bacharach, l. c., p. 184 a behaupten kann, dass schon Hillel und Schammai über הקרבת עולה ביו"ט

das Vorgehen Baba ben Buta's, der, obgleich selbst ein Schüler Schammai's, gegen seine Genossen für Hillel und dessen Schule in die Schranken trat[1]). Der Ausdruck אין סומכין ביו"ט im Munde der Schammaiten hat demnach eine ganz andere Bedeutung als der Ausdruck שלא לסמוך. Wie es nun gekommen ist, das Verbot des Handauflegens am Feste auf שבות zurückzuführen, das auseinander zu setzen gehört nicht mehr hierher. Mir war es blos darum zu thun, den Nachweis zu führen, dass die erste halachische Controverse anders aufgefasst werden müsse, als es bisher geschehen ist.

Der Midrasch Bereschit rabba.

Von

Dr. J. Theodor.

(Schluss des ersten Artikels*).

Das im Jerusch. den Erzählungen vorangesetzte דלמא,[2]) das in den Agg. fehlt, hat die HS. cap. 6, c. 35, c. 46, c. 62[3]), c. 77, c. 79; in cap. 19 steht die Deutung וישמעו וישמיעו ohne die Formel אל תקרי אלא, welche die Agg. haben[4]). In Citaten aus der Mischna bemerkt man eine grössere Uebereinstimmung mit dem Mischna-Texte des Jerusch.[5]), wie die HS. von manchen fehlerhaften Mischna-Citaten der Agg. frei

---

controversierten. Dass die Hilleliten in diesem Punkte mit ihrem Meister in Uebereinstimmung sich befanden, braucht wahrlich nicht erst aus Bezah l. c. bewiesen zu werden, aber wo findet man eine Spur davon, dass Schammai die Darbringung der עולות perhorresciert hat?

[1]) Die richtigste Darstellung des Geschehnisses hat der Jeruschalmi Bezah z. St.

*) Oben S. 172, Anm. 3, Zeile 4 lies: Ar (statt A) und Zeile 5 lies: A (statt Ar).

[2]) Vgl. Frankel, Mebo. S. 10b, und die Stellenangabe bei Levy, Neuhebr. W. B., I., S. 409, Kohut, Aruch, III, S. 70.

[3]) דילמא ר' חייא ותלמידוי וכו' in 2 Recensionen, die zweite mit ס"א angeführt. Das ungewöhnlich gebrauchte דלמא in cap. 46 der Agg. (No. 8 in der ed. Wilna) = סימור in cap. 78 Agg. (No. 3) fehlt in A, welches an beiden Stellen שניה היא hat, vgl. Raschi zu cap. 78.

[4]) Vgl. Frankel, das., S. 18a.

[5]) So cap. 8 בתולה נישאת ביום (ליום Agg.) הרביעי ואלמנה ביום (ליום Agg.) החמישי wie j. Kethub. 24c; cap. 53 ומן תמלה ומן מטור מקריית שמע

ist[1]). Wir finden zahlreiche Wortformen wieder, die dem j. T. angehören, die aber in den Agg. nach dem geläufigeren Idiom des babyl. T. abgeändert sind[2]); so hat die HS. כשמעו für כמשמעו (c. 1), אדיין für עדיין (c. 1), אבדלה für הבדלה (c. 3), בוביא für בבואה (c. 4), זווי für זוית (c. 5), פלנית für פלונית (c. 5), מר für אמר (c. 7), אוריא für אורייתא (c. 7), נגוחין für נחין (c. 9), קימאה für קימעא (c. 9), גף für כיף (c. 10), נתפלל für התפלל (c. 10), ונסתיה für ונסבה (c. 11), כורתו für קורתו (c. 15), מן für מאן, איכן für היכן, כן und מיכן[3]) für כאן und מכאן etc. Die 3. pers. fem. sg. endet häufiger auf ת, wie cap. 12 עשת für עשתה in den Agg., cap. 17 Ende כיבת für כיבתה[4]), und sehr häufig ist die Schreibung תה für die 2. pers. sg., wie דחיתה, איבדתה, גרמתה, ביקשתה[5]). Nach der Orthographie des j. T. werden öfters die Namen זכיי, לעזר, ליעזר

מן הבא וכו' (Agg. התפילין וכל מצות שבתורה, vgl. Frankel, Hodeg. S. 225. Es ist also nicht der Fall, dass hier die Mischna völlig mit dem babyl. Talmud übereinstimmt, wodurch Lerner a. a. O. S. 36 zu berichtigen ist.

1) Cap. 10 בנות שוח שביעית שלהן שנייה שהן עושות לשלש שנים (Scheb. V, 1) statt בנות שוח בשנה שניה של שמטה נוהג קדושת שביעית שלהן לפי שעושו' פירות לשלש שנים in den Agg.; cap. 18 בן י"ג שנה ויום אחד (Nidda V, 6); cap. 70 אחד בפתח הר הבית (cf. j. Sanh. XI, 3, 29d, in der Mischna und babyl. Sanh. 86b אחד יושב וכו'); cap. 56 השוחט במגל יד וגו' (Chullin I, 2), wodurch das falsche במגל קציר der Agg. in Wegfall kommt, vgl. die Bemerkung Straschun's z. St. und Lerner a. a. O.

2) Man vergl. zu den Beispielen die betreffenden Artikel in Levy, Nh. WB.

3) In gleicher Weise wird שיכן für שכאן geschrieben (י auch für e und selbst für Schwa gesetzt, vgl. Frankel, Mebo, S. 18b), so cap. 38 וזה שיכן סומכו für שכאן in den Agg. Nichts anderes ist das שיכן in c. 31 Ende זה שיכן לעשיית התיבה, c. 32 זה שכן לכינוס וכו' (nämlich das ויעש נח in Gen. 6, 22 und Gen. 7, 5), cap. 34 זה שיכן בזכות וכו' (nämlich das פרו ורבו in Gen. 9, 1 nach Gen. 8, 17, vgl. מדר"א zu c. 34) und (in den Agg. anders) cap. 39 g. E. זו שיכן לבשורת ארץ יש', nämlich das ויבן שם מזבח in Gen. 12, 7 neben 12, 8 und 13, 18 [Ebenso hat Raschi hier זה שיכן וכו', P. זה שכן וכו', wogegen die Agg. שלא בנה מזבח אלא על בשורת וכו':]. Dieses שיכן wurde in den Agg. (ed. Ven.) שיכון c. 31, שיבין c. 32 (in cap. 34 blieb שיכן) und hat die Schreibung שוכן, שכיון, allerlei Erklärungen wie שכן = שָׁכַן oder שיך und zu cap. 34 Emendationen wie שבירכן oder שכרן (vgl. Lerner, a. a. O. S. 8.) veranlasst! Man vgl. auch בית תלמוד V, S. 185.

4) Vgl. Schlesinger, Das aramäische Verbum im j. T., Magazin, 1889, S. 12, dass diese Endung im j. T. die gewöhnliche ist.

5) Beispiele hierfür im j. T. דחיתה Berach. 12d, ראיתה Berach. 14c, לחשתה, פרצתה Sabb. 14d, שהורשיתה Chag. 77c, שמעתה Sanh. 28a u. ö. Nach Schlesinger, ebend. S. 13, ist diese „alterthümliche Form" im j. T. seltener, aber — in der Schreibung תא — sehr häufig im pal. Targum.

שמי[1]) etc., und mit ה am Ende עקובה, זעירה, עזירה, etc. geschrieben[2]). Sehr hervortretend ist die Plenarschreibung in der HS. (z. B. שיני, עיצו, בירכו, ביניין, חילמא, עיליונים, אילו), von der selbst bei Citaten die weiteste Anwendung gemacht wird (z. B. עימיה, חיית, מפיריו, וחיתכם, ציפור)[3]), wie diese Schreibung auch im Jeruschalmi gebräuchlich ist[4]). Wir finden auch mit

---

Auch die Erfurter HS. der Tosefta hat diese Endung תה, vgl. Zuckermandel, Die Erfurter HS. etc., S. 9, ebenso der Midrasch והוהיר, ed. Leipzig 1873, vgl. S. 44, S. 65, wo der Text unnöthiger Weise corrigiert wurde. Bekanntlich ist diese Schreibung auch den bibl. BB. nicht fremd, wie Gen. 45, 19; Ex. 18, 20; Deut. 23, 14; 1 Sam. 15, 3, 18, 26; Jerem. 17, 4; Mal. 2, 14, vgl. מכלול, ed. Lyck, S. 6a und Berliner, Massorah z. Targ. Onkelos, S. VII über Gen. 31, 30 als Differenz der Suraner und Nehardeer.

[1]) Vgl. Zuckermandel, Der Wiener Tos.-Codex, S. 4, wo diese Orthographie als ein „Zeugniss von dem Zusammenhange zwischen Tosefta und Jeruschalmi" und Schiller-Szinessy. Catalogue of Hebr. Manuscripts etc. No. 73 (Anhang zu Occasional Notices No. 1), S. 2, wo dieselbe als Argument dafür, dass der dort beschriebene Codex den Mischna-Text nach der Recension des j. T. wiedergiebt, angeführt wird.

[2]) Frankel, das. S. 8b. Auch sonst ist ה am Wortende sehr häufig in der HS. wie הדה, פרנה, פיתה, רמשה. Ueber den j. T. vgl. Rülf, Zur Lautlehre der aram.-talm. Dialecte, S. 36; vgl. auch Berliner, Targum Onkelos, II, S. 147 über diese orthographische Differenz im Targum. Ueber חשדה und נופה in HSS. des babyl. Talmud vgl. unten Anmerkung 4.

[3]) Vgl. Frankel, das. S. 18b.

[4]) Es wäre freilich zu erwägen, in wie weit die scriptio plena, die Schreibung מיכן, למור etc. im Jerusch. von dem Charakter der Handschrift (Codex Leyden vom J. 1289) bedingt ist, welche die massgebende Grundlage für die ed. pr. des Jerusch., Venedig 1523/24, war, (vgl. Steinschneider, Catal. Lugd. p. 342, Schiller-Szinessy, Occasial Notices of Hebr. Manuscripts, No. 1, Desription of the Leyden Ms. of the Palestinian Talmud S. 8 und S. 14, Frankel, Seraim, I, S. VII, z. Th. gegen Mebo S. 143a, Schlesinger a. a. O. S. 9). Wie die Orthographie von den HSS. abhängt, zeigt — von der oben S. 173, Anm. 5, erwähnten viel jüngeren HS. des Jerusch. abgesehen, die auch viel weniger plene schreibt — das von Lowe veröffentlichte Fragment des babyl. Tractat Pessachim, welches ganz auf der scriptio pl. beruht (כילה, חיסרונן, טבירא, חשדה, דוסתי, שמי), und ebenso wird in der Hamburger Handschr. (Katal. Steinschneider No. 165), welche die 3 babyl. Tractate Baba Kamma, Mezia, Batra umfasst, עקיבה, חגינה, מיכן, נופה geschrieben, (vgl. Rabbinovicz, Dikduke Soferim, XI, S. 8 und I, S. 22). Die Tosefta hat in der Erfurter HS. die scr. pl., dagegen אלעזר, אזאי (Zuckermandel a. a. O. S. 8 und Vorwort z. Ausgabe S. 5), die Wiener HS. umgekehrt לעזר, עזי, aber in ihr ist die Plenarschreibung selten. (Zuckerm., Vorwort, ebend. und Der Wiener Tos.-Codex, S. 4.) — Beim babyl. Targum Onkelos ist in der ed. Sabbioneta und in alten HSS. die scriptio plena vorwiegend, während ein anderer Codex, der sonst mit jener Ausg. am meisten übereinstimmt, hierin oft abweicht und „die überflüssigen Vocalbuchstaben meidet." Man vgl. die lichtvollen Ausführungen über diese Schreibung und ihre Entstehung bei Berliner, a. a. O., S. 110, 133 fg., 142 fg., 247 fg. —

ו[1]) cap. 16 ולשומרה, לעובדה für Gen. 2, 15, cap. 5 במותי für Hiob 9,8[2]), cap. 8 גולמי für Ps. 139,16, ebenso קורבנות, עורפן[3]) und mit einer wohl von späterer Hand herrührenden Vocalisation הַחָוֹמָסִין (c. 65)[4]). Durchweg ist של mit dem darauf folgenden Worte verbunden (שלמחט, שלאש, שלמים, שלעולם[5]),

---

Herr Neubauer hatte die Freundlichkeit mir mitzutheilen, dass in HSS. aus griechischen Ländern und in deutsch-franz. viel plene gebräuchlich ist. Auch nach Rapoport, Einleitung zu den תשובות גאונים etc. Berlin 1858, S. 3b, war in Frankreich und Deutschland im Gegensatz zu Spanien die plene Schreibung üblich. R. verweist auch auf die Regel im Buche der Frommen § 1082, dass man ליבנו, לעובדך, קודשך plene schreibe. Man vergl. auch die Orthographie in dem jetzt erscheinenden Machsor Vitry und das Vorwort des Herausgebers. — Nach Lowe, The Fragment of Talmud Babli Pesachim etc., Cambr. 1879, S. 8, wurde vom 12. bis zum Ende des 15. Jahrh. „in the Italian branch of the Ashkenasic school" allgemein שיני für שני, י für Chirek bei darauffolgendem Dagesch, für Zere, Segol, Schwa (ליבי, בין, ריצונך ניפש) geschrieben. Der Leydener Codex des Jerusch. ist nach Schiller-Sz., a. a. O., S. 5 eine italienisch-deutsche Handschrift (Italian Ashkenasic), über Schriftcharakter und und Provenienz der Erfurter HS. der Tosefta vgl. die Beschreibung Z.'s, S. 5 u, S. 19. Auch unser Codex A. ist, wie oben (S. 4) nach Luzzatto angegeben, eine alte italienische Handschrift. Ueber die Plenarschreibung vgl. noch bes. Nöldeke, Mandäische Grammatik S. 3 und das. Anm. 1. Erinnert sei auch an das alte תגא תוספאה, worüber man Aruch s. v. ספר und Levy IV, 633 vergleiche.

1) Vgl. Berliner, a. a. O., S. 142 fg.

2) Vgl. Deut. 32, 13, Jes. 58, 14, Micha 1, 3 wo das „יתיר ו'" sich durch diese alte Schreibung erklärt, vgl. מנחת שי zu Deut. das.

3) Cap. 13 in einer in den Ausgaben fehlenden Stelle: ר' מנחמא בש' ר' אבין בארעא ברייתא קארן ליה עמא תבירא קדל שהן שוברים עורפן ומיד המטר יורד (auch in P., aber nicht vollständig). Im j. T. עורפן Taan. II, 65b; שופטינו Berach. II, 4d, שורשי 4 mal Berach. IX, 14a (in ed. Frankf.: שפטנו, שרשי) u. ö. Zu גולמי vgl. auch Jalkut, ed. princ. und ed. Frankf. a. O. (1709) I § 40; II § 887 u. 888. Vgl. ferner ויוקטן Jalk., ed. princ. § 62, יוקשן, § 100, auch in ed. Frankf., בעומדם (Ez. 1,24), § 115 (ed. Frankf.: בעומדים).

4) Vgl. Berliner, das., S. 142, über פְּסָול und כְּתָוב in Ex. 34, 1 u. 27 in der ed. Sabb. — Es finden sich in der HS. gegen 100 einzelne vocalisierte Wörter, bei denen z. Th. die Vocalisation eine Correctur des Textes bedeutet. Mehrfach ist Pathach für Kamez gesetzt (c. 58 zu Gen. 23, 10 יַשַּׁב כתי), vgl. darüber Berliner, das. S. 147 fg. und Zuckermandel, Die Erfurter HS., S. 9.

5) Auch die Leydener HS. des Jerusch. hat diese Eigenthümlichkeit, welche Schiller-Sz., Description etc., S. 10, als besonders wichtig hervorhebt und als auch gebräuchlich in einem HS. Fragment der Mischna Aboda Sara nach der Recension des j. T. und in einigen anderen HSS. in Cambridge verzeichnet. In der Römischen HS. des B. r. ist של gleichfalls oft verbunden. Nach Neubauer (briefl. Mittheilung) ist diese Schreibung in HSS. aus Syrien, Yemen und griechischen Ländern ge-

und רב wird von ר' unter schieden, welches stets für רבי steht[1]).

Von ferneren Eigenthümlichkeiten der Diction sei hervorgehoben, dass das für Bereschit rabba so charakteristische אתמהא in der HS. viel häufiger im ganzen Midrasch wiederkehrt, und dass bei Gleichnissen — was auch als Zeichen für das Alter der HS. gelten kann — fast immer nur das Präfix ל .. gebraucht wird, selten die Formel ... משל ל, welche in den Agg. vorherrschend ist[2]). Man bemerkt einen bestimmten Sprachgebrauch, zumal bei Gleichnissen, היה im Sg. zu setzen, auch wenn das nachfolgende Subject ein Plural ist[3]); der status constructus wird öfters regelmässig gebildet, ohne die Umschreibung mit של und angehängtem Suffixe (שם המשיח für שמו של משיח in den Agg.; בריית העולם für ברייתו של עולם).

Endlich sei noch der Correcturen und Varianten in der HS. gedacht. Bei dem Alter der Schrift ist es bisweilen schwieriger festzustellen, ob manche Ergänzungen, am Rande und zwischen den Zeilen, von demselben Schreiber oder von einer andern Hand stammen. Aber man erkennt leicht die manus secunda, wo vermeintliche Fehler der Diction durch ein überschriebenes שנ', דכת', א für ה (vgl. oben S. 207 und S. 208 Anm. 2) corrigiert oder Aenderungen nach anderen Quellen

---

bräuchlich. Uebrigens ist diese Orthographie auch im Gebetbuche erhalten: שֶׁלַּחֲנֻכָּח, שֶׁלַּיּוֹם השביעי (vgl. Geiger, Lehrbuch z. Sprache d. Mischnah S. 38), sowie שֶׁלַּזְבָחִים, שֶׁלַּיּוֹם, שֶׁלַּמּוֹבָח, ושלמועדות, wofür jedoch in unseren Mischna-Ausgaben Sebachim V של זבחים, של מזבח etc. steht. — Unsere HS. schreibt auch אפעלפי, אפעלפיכן in einem Worte und wohl nie abbreviiert.

[1]) Ebenso in der Leydener HS. des Jerusch., vgl. Frankel, das. S. 142b und S. 55a, wo Fr. bemerkt שנראה שהיו מדייקים בזה.

[2]) Unter 123 verglichenen Stellen bis cap. 95 hat die HS. 111 mal ל .. und von einem Kapitel abgesehen, wo משל ל .. 5 mal vorkommt, diese letztere Formel nur noch 7 mal; die Ausgaben dagegen haben משל ל .. 87, ל .. 36 mal. In dem mir vorliegenden Theile der Kopie von der defecten Römischen HS. kommt an den betreffenden Stellen neben 10 mal ל .. auch nur 1 mal משל ל .. vor. In der alten Pesikta des R. Kahana bildet gleichfalls die Formel ל .. die Regel; nach der Zählung Bloch's (Studien zur Aggadah, Monatschr. 1886, S. 178, hat die Pesikta diese Formel 66 mal und nur 19 mal משל ל .. Man bemerkt öfters, wie Jalkut zum Pentateuch und zu נ"כ in dieser Formel differiert, wie ferner bisweilen in späteren Ausgaben des Jalkut nach den Agg. des Midrasch משל eingeschaltet wurde, wo es in der ed. pr. fehlt, so in §§ 4. 28. 117. 140. 145.

[3]) Cap. 6 למלך שהיה לו ב' אפיטרופים, cap. 12 שהיה לו כוסות, cap. 8 שהיה לו שני וכו' (auch Agg.), cap. 14, שאילו היה לבהמה שני וכו'; cap. 30 שהיה לו שני בנים; cap. 49 שהיה לו ג' אוהבים (auch Agg.), cap. 50 שהיה לו שני וכו'.

vorgenommen wurden. Aber es findet sich auch eine Anzahl Varianten, die mit ס"א bezeichnet sind und die z. Th. im Texte selbst stehen; in cap. 17 ist die Geschichte von der bösen Frau R. Jose's des Galiläers in zwei Recensionen enthalten, wobei es bemerkenswerth ist, dass die erste Recension (mit mehrfachen Abweichungen) dem Texte der Ausgaben, die zweite — kürzere, mit der Ueberschrift אופן אחר מדא עובדא — dem Texte der Pariser HS. und des Jalkut entspricht. Streichungen im Texte sind durch Zeichen über dem Anfang und Ende des Wortes bewirkt; auch wo im Texte auf Parallelstellen verwiesen wird, sind diese Angaben meist durch Zeichen kenntlich gemacht, so in cap. 12 „(?) במדרש קהלת שלתנאין" und דארץ יש' „בברכות". Von Worterklärungen, die sich am Rande und zwischen den Zeilen finden, seien als Proben angeführt: zu דלמא cap. 6 (No. 7 nach der Wilnaer Ausg.) „פ' פעם אחת", vgl. Raschi z. St.; zu ד"א ויקרא התחיל מנייר גיורים Ende cap. 39 „וַיִּקְרָא", vgl. b. Sota 10a; zu ואם לאו שה לעלה בני cap. 56 „לשון יווני איסי אתה", vgl. Raschi z St. und Pesikta rabbati ed. Friedmann S. 170b.[1])

Treten wir in die materielle Prüfung des Midraschtextes in unserer HS. ein, so finden wir einen Massstab, den Werth der ganzen Handschr. zu beurtheilen, schon in den überraschenden Aufschlüssen, welche eine Vergleichung der ersten Parascha uns darbietet, und in den zahlreichen Citaten des Aruch, wie er jetzt nach HSS. edirt uns vorliegt, besitzen wir das beste Hilfsmittel, die Genauigkeit der einzelnen LAA. festzustellen und zugleich zu sehen, in welchem Umfange unsere HS. des B. r. mit den Quellen übereinstimmt, aus denen der Verfasser des Aruch geschöpft hat.

Was wurde über die Midraschnamen in der ersten Parascha, über die Citierung der Pesikta und des אנכי דרבי מאיר geschrieben![2]) Die HS. hat diese beiden Stellen ebensowenig wie die Verweisung auf Sprüche 8, 22 ff. mit „בפרשת י"י קנני"; sie haben denselben Werth wie die Glosse im Texte der ed. princeps[3])

---

[1]) Vgl. Epstein, מקדמוניות S. 98 fg.

[2]) In dem Proöm des R. Tanchuma nach den Worten מי היה שותף עמי בברייתו של עולם.

[3]) Vgl. ob. S. 170, Anm. 2 und Anm. 4, dass O² und V im Anfange defect sind. — In den „Varianten zu Midrach-Rabbot" welche nach der Pariser HS. im Hamechaker, Jg. I u. II, veröffentlicht sind, findet sich über diese Verweisungen, wie über die Stellung der Proömien in Parascha 1 nach P. nicht das geringste bemerkt!

„ביום ראשון לא היה מלאך וכו' כדאיתה בברכות דארץ ישראל", welche schon die ed. Venedig 1545 nicht aufgenommen hat. Auch P. O 1. L. [1]) wissen von diesen Citierungen nichts (vgl. auch Jalkut, § 1060 zu Dan. 2, 22).

Jeder kundige Leser des Midrasch wird bemerkt haben, dass die Stellung und Anordnung der Proömien in der ersten Parascha in den Agg. unmöglich eine richtige sein kann. Nach dem dritten Proöm über Ps. 86, 10, folgt als Auslegung zu בראשית (in der Deutung ברא שית [2]) das Stück ששה דברים קדמו, welches von seiner Fortsetzung, einer zweiten Agada in derselben Deutung, ר' יהושע בן לוי בשם רבי לוי אמר זה שהוא בונה צריך ששה דברים durch die Proömien über Ps. 31, 19; Dan. 2, 22; Ps. 119, 160 unterbrochen wird. In der HS. stehen die Proömien in ununterbrochener Reihenfolge und zwar in der Anordnung 1) über Spr. 8, 30; 2) über Ps. 31, 19; 3) über Daniel 2, 22; 4) über Ps. 119, 160; 5) über Ps. 111, 6; 6) über Ps. 86, 10. Darauf beginnt die Auslegung und folgen im Zusammenhange die beiden Stücke ששה דברים קדמו und ר' מנחם (3 ור' יהושע בן לוי בשם ר' לוי מי שבונה וכו'. Die weitere Folge der Auslegung ist leicht erkennbar: über das ב' in בראשית die Agada's למה נברא העולם בב' und im Zusammenhange damit über א' und מנצפ"ך (No. 10 und 11 nach ed. Wilna); über ברא אלהים (und nicht אלהים ברא) No. 12—13 Mitte; über את השמים ואת הארץ (die Artikel in beiden Wörtern) No. 13 רבנין אמרין; über את השמים ו את הארץ [6]) No. 14 (vgl. w. u.); über die Aufeinanderfolge von את השמים und את הארץ No. 15. — Diese richtige Stellung der Proömien haben ebenfalls P. O 1. L. [4]); auch der Verfasser des אור השכל (אב"א) und

[1]) Vgl. b. Succa 49a und יפה תואר z. St.

[2]) P. ר' מנחם ור' יהושע בריה דר' לוי בשם ר' לוי אמ' כל מי שהוא בונה וכו'; L. ר' פנחס ר' יהושע בריה דר' לוי בשם ר' לוי זה שהוא וכו', ebenso Jalkut משלי § 942.

[3]) Vgl. auch Lerner a. a. O. S. 105.

[4]) Interessant ist die Auffassung in O 1, dass die ersten 5 Proömien als הקדמה wohl für den ganzen Midrasch gelten sollen und das sechste Proöm (über Ps. 86, 10) sich auf die Parascha bezieht. Diese HS. beginnt: בעודת אלהא רבא אתחיל לכתוב בראשית רבה חברו ר' אושעיא רבה הקדמה בראשית ברא אלים ר' אושעיא רבה פתח ואהיה וכו', das genannte Proöm 6: בראשית ברא אלים והארץ היתה תהו ובהו וגו' פתח ר' אבא ואמר כי גדול אתה ועושה נפלאות אתה אלהים לבדך. In der Münchener HS. fehlen die Proömien über Ps. 31, 19; Dan. 2, 22; Ps. 119, 160 ganz, vgl. Lerner, a. a. O. S. 17. Der gekürzte Midrasch in E. hat den Schluss des ersten Proöms, die Proömien über Ps. 119, 160, über 111, 6 (beg. אמ' ר' יהושע בשם ר' לוי) und vom Proöm über Ps. 86, 10 das Stück אימתי נבראו אמ' ר' תנחומא ששה דברים קדמו, worauf dann folgt מתהדר בגולמו המלאכים bis (Schlussglied des Proöms mit der Auslegung zusammengezogen!).

Herausgeber des Raschi-Kommentars hatte die gleiche Anordnung in einer alten Midraschhandschrift und in Raschi vorgefunden [1]), aber ihm lag schon der schlechte Text der Ausgaben vor: um allen gerecht zu werden, druckte er die Proömien zuerst nach der Ordnung in den HSS. ab — und dann die 3 fraglichen Proömien nochmals mitten in der Auslegung nach dem Texte der Ausgaben. Ja er ist so gewissenhaft, dass er in dem zweiten Abdruck des Proöms über Dan. 2, 22 das Wort „בפסיקתא" stehen lässt, welches in demselben Proöm einige Seiten vorher sich nicht findet! (Fortsetzung folgt.)

Das Schiur Komah.

Von

Dr. M. Gaster in London.

(Schluss.)

Eine zweite Recension, schon viel ausführlicher und mit anderen Elementen erweitert, ist die Apocalypse des Moses, der ich nur in zwei Druckwerken bisher begegnet bin, die beide den Bibliographen unbekannt geblieben sind, und zwar in בתובת התורה, Salonichi, עתק (1810), 16°, f. 10a—11b, und in einer, unter dem Titel גדולת משה, Lemberg, 1862, 8° mit jüdisch-deutscher Uebersetzung weitläufiger ausgesponnenen Gestalt.

Die zweite Ascensio ist die unter dem Namen des Ismael circulierende, die durch das Gewicht, welches darin auf die Beschreibung der himmlischen Hallen gelegt wird, den Namen Hechaloth trägt. Sie ist die Grundwurzel, aus welcher ein weit verzweigter und mannigfaltig verästeter Baum seine Säfte gezogen hat. Es giebt kaum eine einzige kabbalistische Schrift, in welcher die Hechaloth nicht erwähnt oder benützt wären. Kaum zwei gedruckte Angaben stimmen wörtlich mit einander überein, geschweige denn zwei Handschriften. Zwei Recensionen und zahlreiche Fragmente aus dieser Schrift sind von Jellinek — leider in nicht stets zuverlässiger Weise — abgedruckt worden [2]) ausser anderen mystischen Schriften, in welchen diese

---

[1]) Wie er in der Vorrede angiebt: ולפי שראיתי שרשי רל היה לו סדר אחר בתחלת המדרש הזה במקצת מאמרים שהם מהופכים ואינן מסודרים כסדר ספרינו ונם מצאתי ברבה כתיבת יד ישן כסדר רשי רל וכו'. A. b. A. liess wenigstens den Raschi-Text stehen, der in späteren Agg. auch umgestellt wurde.

[2]) Beth.-hamidrasch II, 40 ff., III, 83 ff., V, 106 f., cf. ibid. p. 170—190 VI, p. 109 ff. und קיונמרם המגיד p. 31 ff.

Hechaloth einen grossen Raum einnehmen. Diese hier zu verfolgen, ist durchaus nicht meine Absicht und ist besser Gegenstand einer selbständigen Monographie.

Ausser diesen beiden Apokalypsen kennt die alte Literatur noch zahlreiche andere, die in innigstem Zusammenhange mit den eben erwähnten stehen. Die Apokalypse des Henoch und die Ascensio des Jesaia gehören hierher, ebenso die des Levi im Testamente der XII Patriarchen[1]) u. s. w. Die Himmelfahrt des Moses und des Ismael stehen also nicht allein da, sondern gehören in eine Litteratur-Gattung, die in den Jahrhunderten unmittelbar vor und nach der gew. Zeitr. in Palaestina geblüht hat.

Somit ist ein fester Boden gefunden, von welchem aus weiter geschritten werden kann. Auch ohne dass genauer auf die mannigfaltigen geistigen Strömungen jener Zeiten eingegangen wird, ist es genugsam bekannt, dass um jene Zeit die Phantasie die grösste Rolle in der Religionsgeschichte gespielt hat. Die phantastischesten Erzeugnisse und Ausgeburten eines überreizten Gehirns wurden damals als Religionssysteme aufgestellt. Die Gnostik in ihrer ganzen Blüthe entfaltete sich um die Wende des ersten und die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Das Unendliche und Unaussprechliche wurde mit menschlichen Zahlen und Symbolen auszudrücken versucht. Und sparsam war man gewiss am allerwenigsten mit Zahlen, wenn es sich darum handelte, himmlische Elemente zu beschreiben. In der Offenbarung des Johannes, die, wie sich jetzt herausstellt, eine wenig veränderte jüdische Apokalypse ist, haben wir ein sprechendes Beispiel dieser Zahlenmalerei. Etwa genau so muss die Beschreibung der himmlischen Heerscharen in der Apokalypse des Ismael gelautet haben. Verhältnissmässig am einfachsten hat sich die des Moses erhalten, aus dem einfachen Grunde, weil sie durch die vorhergehende, mehr phantastische des Ismael, verdrängt wurde. Sie diente auch nicht wie jene den praktischen Zwecken der niederen Magie und ist daher von zahlreichen Umarbeitungen und Interpolationen verschont geblieben. In allen jedoch findet sich dieselbe überschwengliche Sprache und der Versuch, die himmlische Herrlichkeit und die Majestät Gottes durch Uebertreibung und Vergrösserung in's Unendliche auszudrücken. In den Texten, wie sie sich uns erhalten haben, werden die sieben Himmel, und deren Bewohner be-

[1]) Testamenta XII Patriarcharum ed. R. Sinker Cambridge 1869, p. 138 ff., vgl. J. Schnapp. Die Testamente der zwölf Patriarchen, Halle 1884, p. 23 ff.

schrieben, auch der Thron und die heiligen Chajjoth; nur Eines fehlt darin: der Versuch, Gott selber mit den gleichen Einzelnheiten wie die anderen himmlischen Bewohner zu beschreiben. Es unterliegt keinem Zweifel, dass eine solche Beschreibung ursprünglich nicht wohl fehlen konnte, (v. p. 33). Und in der That hat sie auch nicht darin gefehlt. Sie ist nur später aus den Hechaloth verschwunden, entweder um als selbständige Schrift eine eigene Existenz zu führen, wie es häufig mit den Gliedern dieser complexen Literatur der Fall ist, oder weil sie aus leicht ersichtlichen Gründen einfach unterdrückt worden ist.

Als selbständige Schrift wird diese Beschreibung der Gliedmassen Gottes schon in alter Zeit im 7—8. Jahrhundert direct unter dem Namen שעור קומה angeführt.[1]) In zwei Recensionen, von welchen die eine die einfachere und ursprünglichere, die andere weiter ausgeführt und mit Buchstabensymbolik verbunden ist, ist diese Schrift dem ס' רזיאל einverleibt worden. Beide Recensionen befinden sich in der gedruckten Ausgabe[2]) und sind auch in dem handschriftlichen S. Raziel enthalten, welches Eisenmenger benützt hat[3]) und von dem er im Register s. R. selber angiebt „Raziel, ist ein geschriebenes und noch nicht gedrucktes Buch, welches mir obgedachter zu Wetzlar jetzunder wohnender Jud Rabbi Veiss Gelhäusser geliehen, als er noch in Frankfurt gewohnet hat." Bisher wurde nur die zweite Recension[4]) als das eigentliche שיעור קומה betrachtet. Dem ist aber nicht so. Sie ist vielmehr nur eine etwas ausführlichere Fassung; während die kürzere noch den Charakter behalten hat, den sie in den Hechaloth hatte. Das Stück, das nämlich darauf folgt[5]), beginnend mit מלך אמת, ist wörtlich den Hechaloth entnommen.[6]) Es findet sich in corrumpierter Form in Jellinek's Ausgabe[7]), dagegen fast wörtlich übereinstimmend in einer anderen Ausgabe[8]), wo sich auch das Fragment vom שיעור קומה selbst erhalten hat[9]), und somit beweist, dass dieses ursprünglich einen Bestandtheil der Hechaloth ausgemacht

[1]) v. Grätz und Jellinek l. c.
[2]) ed. Amsterdam f. 37a—b.
[3]) Entdecktes Judenthum I, p. 2—4.
[4]) f. 37b.
[5]) f. 37a.
[6]) cf. cap. 23 § 3.
[7]) Beth-hamidr. III. p. 100.
[8]) ed. Jerusalem 1884, 4°. Cap. 24, § 4.
[9]) ib., Cap. 12 § 1.

hat. In verblasster Form erhielt sich ein wenig davon auch in der kürzeren Recension der Hechaloth[1]) und ebenso in der anderen ausführlicheren[2]), die offenbar eine Corruption der Fassung ist, welche in besserer Form in der Jerusalemer Ausgabe vorliegt. Die Recension des Sch. Komah in der ed. Jerusalem und das Fragment in den beiden Texten der ed. Jellinek stehen im innigsten Zusammenhange mit der Recension des S. Raziel und scheinen den ältesten Kern des שיעור קומה zu repräsentieren. Ich drucke sie daher alle drei neben einander ab.

פ׳ היכלות
ed. Jerusalem, c. XI, 1 f. 5a.

מכסא כבודו ומעלה ק״פ אלפים ומאת אלפים רבבות פרסאות. גבהו מזרוע ימין ועד שמאלו שבעים ושבעה רבבות פרסאות. וזרועותיו כפולים על שכמו, זרוע ימין קניסס״קי״ה שמו, שמאל מתקה״י אסס״ה שמו, כפות ידיו ארבעת אלפים רבבות פרסאות כל אחד ואחד. כף ימין הורדי״ה שמו ושל שמאל היאח״ש שי״ה שמו. למה נקרא שמו האל הגדול הגבור והגורא. אמר מטטרון עד כאן ראיתי רום ידידיה דמאריה עלמא שלום מה דודך מדוד וג׳ דודי צח וג׳ כל הפרשה כולה עד בנות ירושלים.

ס׳ רזיאל

אמר ר׳ ישמעאל אמר לי מטטרון שרא רבא[1]) מעיד אני עדות זו ביהו״ה אלהי ישראל אלהא חיי[2]) וקיימא מרנא ורבנא[3]) המי״א[4]) מבי[5]) מותב יקרא[6]) ולעילא קי״ח רבבות,[7]) ומבית מותב יקריה ולמטה קי״ח רבבות רומיה רל״ו רבבות אלפים פרסאות. מזרוע של ימין ועד הזרוע שלו של השמאל ע״ן רבבות. מן גלגל עין של עין ימין עד גלגל עין של שמאל ל׳רבבות. גלגלתיה דבראשיה שלש ושליש[8]) רבבות. עטרות שבראשו ששים רבבות כנגד ששים רבבות של אלפי ישראל לפיכך נקרא האל הגדול הגבור והגורא.

Eisenmenger'sche Varianten.

1) דשהדותא.
2) חייא.
3) ורבוננא.
4) om.
5) מבית.
6) יקריה
7) פרסאות.
8) om.

בית המדרש III. p. 91.

פ׳ ו׳.

מכסא כבודו ולמעלה שמונים ומאה אלפים רבבות פרסאות גובהו מזרוע ימינו ועד זרוע שמאלו שבעים רבבות פרסאות רוחבו.

בית חמדרש II. p. 41.

פ׳ ב׳.

וחשבונות הללו בפרסאות של הקב״ה ית׳ שמו וישתבח זכרו וכל פרסה ופרסה שלו אלפים באמה והאמה שלו ד׳ זרתות וזרת שלו מסוף העולם ועד סופו.

---

1) Cap. 2 ed. Jellinek, Beth-hamidr. II, p. 41.
2) Cap. 1 § 1, III, p. 91.

Diese Beschreibung Gottes ist verhältnissmässig nüchtern, im Vergleich zu der zweiten Recension des S. Rasiël (f. 37b), in welcher nicht blos die Arme, die Augen und der Kopf gemessen werden, sondern auch das Mass eines jeden Gliedes angegeben wird und zugleich mysteriöse Buchstaben-Combinationen hinzugefügt werden. Es ist eigentlich nur die consequente Durchführung desselben Principes, indem es auf das Mass des ganzen Körpers ausgedehnt wurde. Biblische Verse konnten in Hülle und Fülle in diese anthropomorphistische Beschreibung hineingezwängt werden. Dass solche Beschreibungen oder Andeutungen, wie Ezechiel und Daniel sie bieten, den Hintergrund des grotesken שיעור קומה bilden, kann nicht bezweifelt werden. Sie bilden gleichsam die Entschuldigung für ein solches Unternehmen, das aber nur im Zusammenhange mit anderen Erscheinungen richtig erfasst und beurtheilt werden kann.

Wir müssen den Ursprung desselben in einer Zeit suchen, wo der bewusste Gegensatz gegen die Vermenschlichung Gottes durch anthropomorphistische Auffassung und Beschreibung sich noch nicht entwickelt hatte. Die Gefahr, die darin lag, wurde erst nach der Verbreitung des Christenthums erkannt; und daher stammt denn auch der Widerspruch der Tannaiten gegen die vorhandenen Uebersetzungen der Bibel, der seinen Höhepunkt erreichte zur Zeit des Aquila.

In diesem Zusammenhange wird erst die Scheu vor dem Unterrichte in der מעשה מרכבה, ja sogar das Verbot, sich damit abzugeben, erklärlich.[1]) Es führte nicht, wie bisher angenommen wurde, zu einer abstracten Philosophie, sondern umgekehrt zu einer grobsinnlichen Auffassung der Gottheit, und konnte Folgen haben, die für das ethische Judenthum und für die Erhaltung der spiritualistischen Auffassung der Gottheit, wie sie das Judenthum lehrt, verderblich werden mussten.

Ebenso verhält es sich mit den phantastischen Kosmogonieen jener Zeit, mit den eigenthümlichen, mythologisch gefärbten Darstellungen der Schöpfung, die schnurstracks der Erzählung Genesis, c. I., zuwiderlaufen. Das Verbot erstreckte sich darum auch auf das מעשה בראשית. Eine Theorie, wie sie R. Samuel b. Nachman.[2]) flüsternd mittheilt, und wie er sie auch im Flüstertone empfangen haben will, ist, wenn sie consequent durchgeführt wird, nicht mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte vereinbar.

[1]) Chagiga f. 11b; vgl Bacher, Aggada der Tannaiten I., 1884, p. 341.
[2]) Genesis rabba, sect. III, Anfang; vgl. יד יוסף ad loc.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir es hier mit Theorieen zu thun haben, die in den gnostischen Systemen vollkommener ausgebildet waren. Die speculative Seite der gnostischen Systeme hat auf die Masse nie einen wirklichen Einfluss ausgeübt. Der dichtende Trieb jedoch, welcher sich in phantastischem Allegorisieren kund gab und Principien zu anschaulichen Gestalten umbildete, übte einen besonderen Reiz aus auf jedes leicht empfängliche Gemüth. Dazu gesellte sich auch der Glauben an Theurgie und Thaumaturgie, die eine vermeintliche Macht verliehen über die erkannten oder erschauten treibenden Mächte und über die personificierten Attribute Gottes, sowie der Glaube an apokalyptische Träumereien, die alle den Boden des religiösen Glaubens untergraben mussten. Gegen diese trat dann die Reaction ein, die auf der einen Seite alles Anstössige, Anthropomorphistische aus der Bibel ausschied, andererseits die apokalyptische Literatur einfach negierte.

Der Ursprung derselben muss demgemäss vor die Zeit des Widerstandes, vor die Zeit des Aquila und seiner Zeitgenossen fallen und kann unmöglich so späten Ursprunges sein, wie bisher angenommen wurde.

Diesem apriorischen Resultate gesellt sich nun der positive Beweis der frühen Existenz des Schiur Komah hinzu. Es ist für unsere Frage immateriell, die Quellen der Haeresiologie aufzusuchen. Ob Epiphanius, Pseudotertullian und Hippolytus auf eine gemeinsame, jetzt verloren gegangene Urquelle zurückgehen, ob Irenaeus zunächst als Quelle gedacht werden kann, oder ob Irenaeus selber einen Theil der jetzt verlorenen, die Ketzer bekämpfenden Schrift des Justinus, in seine eigene aufgenommen hat? Das ist die Frage. Die Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus ist zwar von Harnack, Lipsius und Volkmar geübt worden. Noch aber ist das letzte Wort darüber nicht gesprochen worden, und manches in der Geschichte der gnostischen Systeme ist nach wie vor noch dunkel geblieben. So besonders die Frage, was hat der Gnosticismus aus dem Judenthume aufgenommen, und in welcher Form hat er es aufgenommen? Und umgekehrt: welche Spuren hat der Gnosticismus im Judenthume zurückgelassen? Graetz und Joël haben den Gegenstand behandelt, ebenso Frank und Krochmal. Bei der Ungewissheit aber, die in der Geschichte des Gnosticismus herrscht, ist für absehbare Zeit eine befriedigende positive Antwort kaum zu erwarten. Wie bemerkt, ist es gewiss nicht die speculative Seite, die abstracte

Theorie, die irgend welche Spuren zurückgelassen haben kann. Ich suche dieselben vielmehr in dem groben irdischen Niederschlag, in der Volkslitteratur im weitesten Sinne. Gerade in der Volkslitteratur, in den zahlreichen christlichen apokryphen Sagen und Legenden, in den Pseudo-Evangelien, Apostel-Geschichten und Apokalypsen hat Lipsius mit besonderem Geschicke die Spuren einstiger gnostischer Thätigkeit aufgedeckt. So lässt sich auch der Einfluss des Manichäismus in der mittelalterlichen Volkslitteratur nachweisen. [1])

In derselben Weise nun finde ich, auf diese Analogieen gestützt, gnostische Elemente in der mystischen Litteratur, die uns hier jetzt beschäftigt. Es ist schwer zu entscheiden, wie viel davon auf jüdischem Boden entstanden und nachher nur gnostisch umgedeutet wurde, und wie viel umgekehrt auf fremdem Boden entstanden und nachher eine Heimat im jüdischen Schriftthum gefunden hat.

Eine Thatsache bleibt es jedenfalls, dass ein bedeutender Theil der Lehren der ältesten und wichtigsten Gnostiker von neueren Historikern, besonders von Neander, als judaisierende, d. h. als stark zum Judenthume sich hinneigende, charakterisiert worden sind. Die Abhängigkeit von jüdischer Weltanschauung und die Aufnahme jüdischer Ideen und Metaphern ist daher nicht unwahrscheinlich.

Irenaeus gibt uns nun im ersten Buche seiner Schrift „adversus haereses" eine ziemlich umfangreiche, häufig nicht recht klare Darstellung der bedeutendsten gnostischen und haeretischen Systeme. Sollte ein Theil dieser Darstellung sich als dem verlorenen Syntagma des Justin angehörig, herausstellen, so hätten wir darin das Werk eines Zeitgenossen der bedeutendsten Häupter der Gnosis. Auf jeden Fall aber gehört Irenaeus Schrift spätestens dem Ende des 2. Jahrhunderts an. Folglich bestand und blühten etwa 180 n. Chr. die Systeme, die er darin bekämpfte.

Von diesen werden wir dasjenige System heraussuchen müssen, welches zeitlich, räumlich und inhaltlich unserer mystischen Litteratur am nächsten steht: nämlich ein judaisierendes System aus dem Anfange des 2. Jahrhundertes, und wenn möglich ein solches, das auf Palästina's Boden gross geworden ist.

Am vollkommensten entspricht nun Valentin's Gnosis allen diesen Voraussetzungen. Der Stifter desselben wird sogar

[1]) vgl. M. Gaster, Graeco-slav. Literature, London 1887, 18 p.

als Judenchrist bezeichnet. „Nach seiner hellenistischen Ausdrucksweise und den aramäischen Namen, welche in seinem Systeme vorkommen, zu schliessen, stammte er von jüdischer Abkunft her", sagt Neander von ihm.[1] Noch näher läge vielleicht das System des Jüngers des Valentin, Markus, des Hauptes der Markusier. Dieser lebte um die Mitte des 2. Jahrhundertes in Palästina, und sein System reflectiert am klarsten die Ideen, in welchen er aufgewachsen ist. Es steht mehr als das irgend eines andern Gnostikers im innigsten Zusammenhange mit der jüdisch-mystischen Literatur; und kann ohne Zuhilfenahme der letzteren auch kaum richtig verstanden werden. „Markus kam wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aus Palästina, welches Letztere durch die aramäischen liturgischen Formeln, deren er sich bediente, wahrscheinlich wird. Wenn bei einem Herakleon und Ptolemäus mehr die alexandrinische wissenschaftliche Richtung in ihrer Theosophie vorherrscht, so war es hingegen bei Markus mehr das Poetische, und Symbolische .... Nach kabbalistisch-jüdischer Art suchte er besondere Mysterien in der Zahl und Stellung der Buchstaben; die Idee von einem λόγος τοῦ ὄντος, von einem Worte als Offenbarung des verborgenen göttlichen Wesens in der Schöpfung wurde von ihm am feinsten ausgesponnen; die ganze Schöpfung ein fortgehendes Ausgesprochenwerden des Unaussprechlichen. Wie die in den Aeonen verschlossen liegenden göttlichen Lebenskeime sich immer weiter entfalten und individualisieren, so wird dies von ihm so dargestellt: dass diese Namen des Unnennbaren sich in ihre einzelnen Laute zerlegen. Ein Nachhall des Pleroma fällt in die ὕλη hinab und wird das bildende Princip einer neuen niedern Schöpfung."[2] Schon in dieser knappen Schilderung erkennen wir alte Bekannte: die mystische Bedeutung der Zahl und Ordnung der Buchstaben, die Schöpfung als das Resultat des Aussprechens der göttlichen Namen und der Zerlegung dieser Namen in ihre Laute! Ganz dieselbe Speculation also, die uns in dem Sefer Jezira und in den Othioth di R. Akiba entgegentreten. Noch viel klarer tritt uns das Verhältniss zu dieser Litteratur in der ausführlicheren Darstellung des Irenaeus[3] entgegen, die ich hier im Auszuge, mittheilen will. Ich hebe nur jene

[1] Gesch. d. christl. Religion und Kirche, II[4], 1864, S. 105.
[2] Neander, a. a. O. S. 137—138.
[3] adv. haeres. I, XVI, 1 ff.

Kapitel heraus, welche nach meiner Ueberzeugung geeignet sind, einiges Licht über den Ursprung derselben zu verbreiten und besonders zu beweisen, dass darin unser Schiur Komah wieder zu finden ist. Es wird sich daraus zugleich ergeben, dass wir damit auch der Lösung des Problemes des Sefer Jezira näher kommen werden. Ich beschränke mich zunächst auf das Schiur Komah. Dem Sefer Jezira wird der zweite Theil dieser Untersuchung speciell gewidmet werden. Bei Irenaeus XVI, 1. lesen wir: „Dieser Markus gibt sich allein für den Empfängnissort der colobarsischen Sigē aus, weil er ihr Eingeborener sei und hat den Samen des Abfalls, der in ihn gelegt worden ist, ungefähr auf diese Art geboren. Die erhabenste Vierheit sei aus jenen unsichtbaren und namenlosen Räumen in weiblicher Gestalt zu ihm herabgekommen, denn ihre männliche Gestalt konnte von der Welt nicht ertragen werden, und habe ihm ihre Wesenheit und den Ursprung aller Dinge offenbart und mit folgenden Worten bekannt gemacht:

„Als zuerst der vaterlose Vater, welcher weder mit dem Gedanken erfasst wird, noch eine Substanz hat, und der weder Mann noch Weib ist, wollte, dass das Unaussprechliche in ihm aussprechbar gemacht und das Unsichtbare ihm ähnlich gemacht werde, öffnete er seinen Mund und brachte ein Wort hervor, das ihm ähnlich war; dieses stellte sich zu ihm und zeigte, was es war, indem es als die Gestalt des Unsichtbaren erschien."

Ich übergehe nun die Aussprechnng selbst und die sich daran knüpfenden Speculationen und komme ausführlicher auf dieselben zurück, im Zusammenhange mit dem Sefer Jezira, da sie dort ihre gegenseitige Beleuchtung und Erklärung erhalten.

Irenaeus fährt nun, c. XIV, § 3, folgendermassen fort, indem er die Worte des Markus wörtlich widergiebt: „Dieses habe ihm die „Vierheit" erklärt und gesagt. Ich will Dir nun die Wahrheit selbst vor Augen stellen, denn ich habe sie aus den oberen Wohnungen herabgeholt, damit Du sie nackt sehest, ihre Schönheit erblickest, ja sogar sie reden hörst und ihre Weisheit bewunderst. Schaue also auf ihr Haupt das α und ω, den Hals β und ψ, auf die Schultern und Hände γ und χ, die Brust δ und φ, das Zwerchfell ε und υ, den Rücken ζ und τ, den Bauch η und σ, die Schenkel ϑ und ρ, die Kniee ι und π, die Schienbeine κ und ο, die Knöchel λ und ξ, die Füsse μ und ν. Dieses ist nach der Ansicht des Magiers der Körper der Wahrheit,

dieses die Gestalt des Elementes, dieses der Charakter des Buchstabens. Und dieses Element nennt er Mensch und giebt es für die Quelle jeglichen Wortes, für den Anfang aller Stimme, für die Aussprechung alles Unaussprechlichen, und für den Mund der stillen Sigē aus. Dieses, sage ich, ist der Körper der Wahrheit. Du aber erhebe die Einsicht deines Geistes und höre aus dem Munde der Wahrheit das sich selbstzeugende und vatergebende Wort."

So weit dieser Auszug aus Irenaeus, in welchem ich eine vollkommene Parallele zum Schiur Komah erkenne. Das höchste Princip, die Wahrheit, oder Achamoth, wie sie in Valentin's System mit dem semitischen Namen genannt wird (חכמתא), wird hier personificirt und nach den einzelnen Gliedmassen genau beschrieben. Zu dieser Beschreibung hat Markus die Buchstaben des griechischen Alphabetes nach einem Principe benutzt, der im jüdischen Schriftthume von ältester Zeit her, und besonders in talmudischer Zeit, als bekannt vorausgesetzt wird. Es ist das des א"ת ב"ש, wonach je zwei Endbuchstaben des Alphabetes, in stets verminderter Zahl für einander eintreten. Im Sefer Jezira wird dieser Process folgendermassen ausgedrückt:

נעץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן (כשלהבת קשורה בגחלת) דע וחשוב וצור שאדון יחיד (והיוצר אחר) ואין לו שני ולפני אחד מה אתה סופר.

Soll so viel heissen, dass durch diese Manipulation der Buchstaben doch nur die Einheit des Herrn ausgedrückt wird.

Dass die Buchstaben bei Markus Zahlensymbole sind und auch als solche aufgefasst werden, ergiebt sich aus der bei Irenaeus weiter folgenden Darstellung des Systems, auf welches ich später zurückkommen werde. Aus einer Angabe des Origenes (de princip. I, 1) erhellt ferner, dass die judaisierenden Gnostiker in der That Gott einen Körper nach Menschenweise zuschrieben. In apokalyptischen Träumereien fand eben Alles den sinnlichsten Ausdruck. Diese Karrikatur des gerechten Gottes belegten sie nun Zug für Zug mit wörtlich verstandenen, aus dem Zusammenhange gerissenen Stellen der heiligen Schrift.[1]) Der Schlusssatz des Capitels, welches ich oben mitgetheilt, liest sich ausserdem fast wie eine Uebersetzung der folgenden Stelle aus dem Sefer Jezira: (I, 4).

הבן בחכמה וחכם (בבינה[2]) בחון בהם וחקור מהם (דע וחשוב וצור) והעמד דבר על בוריו והושב יוצר על מכונו.

---

[1]) cf. Dilthey, s. v. Marcion, Herzog Real Enc.², p. 26.
[2]) וחקור.

Eigenthümlicherweise finden wir nun seltsame Buchstabencombinationen, im Schiur Komah nach der zweiten Recension des Sef. Rasiël.[1]) Jedes göttliche Glied hat nämlich auch einen besonderen mystischen Namen, der durch Buchstabengruppen ausgedrückt wird. So heisst z. B., um sogleich die ersten dort angegebenen anzuführen, der rechte Schenkel Gottes: תצנמתניה טששקם und der linke אסתמן. Ich habe den Schlüssel zu dieser Combination noch nicht gefunden, und es ist fraglich, ob bei der corrumpierten Gestalt, in welcher unser Text sich erhalten hat, es je gelingen wird, ihn zu entdecken. Die Analogie mit dem Texte des Irenaeus ist aber jedenfalls auffallend, und es ist wohl nicht zu viel gewagt, wenn man zwischen beiden einen innigen Zusammenhang annimmt. Wenn möglich noch genauer stimmt folgende Stelle im Zijuni[2]) mit Irenaeus überein. Sie wird als דבר מקובל „eine von Alters her tradierte Thatsache" citiert. Die Worte sind nicht als: „von allen angenommen" zu übersetzen, da Zijuni das Wort מקובל und המקובלים nur in ersterer Bedeutung gebraucht: "גם הדבר מקובל שהאלפא ביתא כתובה היתה בורוש של הקב"ה בקמיע ביד גבור על סדר תשר"ק וחקיקתם ונתינתם היה על סדר אבג"ד דונמת פתוחי חותם נמצאו שאלו ואלו דברי אלהים חיים נכונים למבין ואליו ינעם."

Durch diese Analogie wird die Stelle bei Irenaeus auch erklärt, und den dort angegebenen Buchstaben-Paaren vielleicht die Bedeutung vindiciert, die sie im Systeme des Markus hatten: Die Gottheit oder Weisheit geht vollkommen in dem Alphabete auf, welches dessen Glieder ausdrückt und in Folge dessen identisch mit Gott ist. Das mag der philosophisierende Theil in der Vermenschlichung der Weisheit sein; zu gleicher Zeit aber dienen Buchstaben auch für Zahlen, und durch Umsetzung der einen in die andere ergiebt sich auf diese Weise das genaue Maass des Körpers der Weisheit. Man hat bloss die Buchstaben als Zahlen zu fassen. Dass diese Buchstabencombinationen ursprünglich wohl dazu verwendet wurden, um aus den sich aus ihnen ergebenden Zahlen das Maass der göttlichen Gliedmassen festzustellen, ersieht man am besten aus folgender Variante des Schiur Komah, die bisher unbekannt war, und die ich hier zum ersten Mal veröffentliche. Codex Montefiore (früher Halberstam) No. 219, f. 28b—29a heisst es:

---

[1]) f. 37b.
[2]) ed. Cremona, 1560, f. 6c, (irrthümlicherweise steht darauf ה').

סוד שיעור קומה. יובן מדכתיב ונעשה לנו שם שכיוונו בשישור קומה. וחכמי ישראל רמזו בו סוד בי"ג מדות. סוד ראשו כתם פז. ג' מאות אלפים רבבות ול"ג פרסאות ושליש. ש' ג'מאות. א' אלפים. ר' רבבות. ו' בגימ' ששה. ש' ראשונה ל'. ש' שנייה ג'. וה' שליש.

והוא חשבון חצי השם בסוד השם הראשון יהוה. י'. נ'. ה'. מ'. ו'. א'. ה'. ר' ול"ג ושליש.

רוחב המצח י"ג אלפים רבבות וח' מאות פרסאות רמז דודי צח ואדום וכ'. צוארו י"ג אלפים רבבות פרסאות רמז הש' השני יהוה. י'. ש'. ה'. מ'. ו'. א'. ה'. ד'. י'. ש'. הרי שמונה ה' מ' מאות. שחור שבעין ימינו רבוא ואלף וה' מאות פרסאות. וכן של שמאל בסוד עיניו כיונים. ממדה שלישית א"ל א"די. ל'. ח'. ומתחלפת גם. במ' הרי מאות (!) ת"ק.

לובן שבעין יוצא ממדת רח"ום. והוא שתים רבבות וב" אלפים פרסאות. ר'. ש'. ח'. ד'. ו'. ש'. ק'. א'. וכשתשגיח בלובן זה בת', כי מצאת חן בעיני ומתרגמינן ארי אשכחת רחמין בעיני, אזנו י"ג אלפים פרסאות וח' מאות. רמז למה שכתוב השמיעני את קולך. ומדת חנ"ון באוזן ככתוב ושמעתי כי חנון אני. החונים (החוטם l.) נ" אלפים רבבות פרסאות ויוצא ממדת אר"ך אפי"ם.

לשונו מסוף העולם ועד סופו. והיא עולה ק"פ ריבוא אלף רבבות למספר י' פרסאות ליום בת"ק שנה. שפתותיו שושנים ע"ז רבבות ויוצא ממדה ר"ב חמ"ד. כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם. ורוע קדשו ו' אלפים. כף הקדש ד' אלפים רבבות. רוחב ג' אלפים רבבות רוחב אצבע אחת וכן האורך והוא מדת ואמת וכתי' ידיו גלילי זהב. זו צדקה וכתיב פותח את ידך וכתיב תפתח ידך ישבעון טוב ואמת כלם מן הידים. פעמים נוטה לצד ימין ופעמים נוטה לצד שמאל. חשבון הנכבד מירכותיו עד צוארו כ"ד אלפים רבבות. והאחד מירכותיו ועד ארכובות י"ב אלפים רבבות ה' אלפים ומאתים. והאחד מקרסוליו ועד כף רגלו אלף רבבות וה' מאות בסוד מעיו עשת שן. שוקיו עמודי שש. וכו'. נתצר חסד. ממתניו ולמעלה. כד"א והיה צדק אזור מתניו. עד צוארו לקיים מה שנא' חכו ממתקים וכלו מחמדים. והשם הנכבד נושא עון. מירכותיו ועד שוקיו כענין שנאמר מעיו עשת שן. והשם הנכבד נושא פש"ע. מארכובותיו ועד קרסוליו לקיים מה שנ'. שוקיו עמידי שש מיוסדים וכו' והשם הנכבד נושא חטאה. מקרסוליו ועד כף רגליו שהם אדני פז. והשם הנכבד ונקה. לגובה פרסות רגליו ג' אלפים רבבות שהוא מלא כל העולם שנ' השמים כסאי והארץ הדום רגליו. וכת' לדכא תחת רגליו כו'. וכל אלו הדברים שאמרנו סוד העולם הן. והמבין יבין. חשבון אחר מהנכבד הנק' וקנו רבוא אלף ות"ק שהם ט"ו אותיות חשבון הנכבד. משכם ימין עד שכם שמאל י"ג אלפים רבבות. והוא אחד ושמו אחד וצריך ליחדו בכל שמותיו וצריך קבלה מפה לאוזן בזה הסוד. והש"י יצמידנו על דרך האמת ולא נטה ימין ושמאל. והסוד הנעלם בזה גדול אדונינו ורב כח הכולל כל החשבון רל"ו אלפים רבבות פרסאות. אבל

לתבונתו אין מספר כלל׳ מבינה ולמעלה אין מספר. ואם תבין סוד ע״ד א״פ״ין וכשמך אלהים כן תהלתך תבין וה. והסוד הגנוז אחור וקדם צרתני ,ותשת עלי כפכה. וסודו בספרא דצניעותא ליחידים נתן ולא יבין כל אדם בזה.

Aus Bibelversen und Worten werden die Elemente geschöpft, um danach das Maass der göttlichen Glieder zu bestimmen. In diesem Fragmente hat sich die ursprüngliche Fassung kaum erhalten; es ist aber genug darin, um diese erkennen zu lassen.

In einer etwas verschiedenen Weise wird Gott-Mensch mit den Attributen identificiert, die in ihrer Gesammtheit den Körper Gottes darstellen. In derselben HS. befindet sich auch משובב נתיבות des Samuel b. Saadja ibn Motot, verfasst im Jahre 1370. Dieses Buch repräsentiert, wie Steinschneider bemerkt [1]), die Verquickung von Philosophie (Emanationstheorie), Astrologie und Kabbala, die seit dem Ende des XIII. Jahrhunderts, sich ausbreitete. Cap. III, s. 4, findet sich nun daselbst folgende Stelle:

וקראים חכמי הקבלה לתפארת ומלכות חתן וכלה. ותפארת מדמים שעליה הבינה שעליה החכמה והכתר ומצד ימין חסד ומצד שמאל גבורה ותחת חסד למטה נצח ותחת גבורה הוד ויסוד באמצע ומלכות בכל אשר תחתיה תחת היסוד. וכאילו החכמה דמות הראש והכתר עליו. הבינה הצואר. וחסד וגבורה הזרועות. ונצח והוד כדמיון הירכים. ויסוד כדמיון אבר המעור. ומלכות בכל אשר תחתיה היא הכלה.[2])

Diese Stelle lautet nun fast wörtlich wie die des Markus, nur steht hier an Stelle von א״ת ב״ש je ein Attribut; und nicht eine Zahl oder eine Buchstabengruppe. Der Character und die Tendenz sind jedoch dieselben in beiden Systemen.

Sowohl in der christlichen als auch in der jüdischen Litteratur hat sich nun diese anthropomorphistische Darstellung Gottes merkwürdigerweise auch weiter erhalten. Ob sie von letzterer in die erstere übergegangen ist, ist eine Frage, die sich jetzt noch nicht entschieden beantworten lässt. Vieles, besonders Sagenhafte und Legendenartige ist frühzeitig in die christliche Litteratur aufgenommen worden; besonders alle diejenigen Elemente, welche durch ihren poetischen Inhalt einen

[1]) Hamaskir XV, 16, vgl. auch Steinschneider, Catalog der Berliner Bibliothek, S. 108.

[2]) Fol. 16a: חלק שלשי פרק רביעי.

Reiz auf das Volk ausübten. Wie schon oben bemerkt worden ist, hat sich auch dieser Theil der ketzerischen Litteratur, trotz Kirche und Bann, erhalten. In älterer Zeit ist der verpönte Ursprung dieser Litteratur noch bekannt gewesen, und geistliche Würdenträger, Bischöfe und Schriftsteller, Concilien und Päpste wetteiferten in Verdammung und Verurtheilung derselben. Die ältesten Indices der verbotenen Bücher bestehen fast nur aus Listen von solchen Legenden und Sagen, die sich freilich trotz alledem erhalten haben.

Wenn Bischof Agobard im 9. Jahrhundert (829) wirklich auf das Schiur Komah anspielen sollte,[1]) so könnte er die Kenntniss desselben entweder dieser Schrift selbst entnommen, oder, was mir wahrscheinlicher ist, einer der ketzerischen, verbotenen Schriften, in welcher sich ein Reflex des Schiur Komah befand, und deren Abfassung er den Juden zuschrieb.

Thatsächlich findet sich nun das Schiur Komah in einer angelsächsischen Schrift, deren Abfassung in das VIII. Jahrhundert verlegt wird. Die HS. selbst ist jedenfalls nicht jünger als das XI. Jahrhundert.

Diese HS. gehört der Classe der Lucidarien an. In Frage und Antwort wird Unterricht ertheilt über alles Wissenswerthe. Der Dialog wird dazu verwerthet, um in dieser populären Form alle möglichen Anschauungen und Ideen unter das Volk zu verbreiten. Dogmatische, biblische, geschichtliche und naturwissenschaftliche Fragen bilden den Inhalt dieser im Mittelalter äusserst beliebten Schriften.[2]) In der griechischen, slavischen und angelsächsischen Litteratur hat sich der ursprüngliche Inhalt, in den meisten Fällen, am besten erhalten. Sie repräsentieren noch die älteste Form und sind daher für die Culturgeschichte die wichtigsten. Biblische Sagen und Legenden, die direct auf haeretische, und in letzter Instanz auf jüdische, Quellen zurückgehen, sowie die sonderbarsten Anschauungen über Gott und Welt sind darin anzutreffen. So findet sich denn auch in der angelsächsischen HS[3]) ein solches Zwiegespräch, dessen wesentlicher Bestandtheil, vollkommen unserem Schiur Komah entspricht. Der Wichtigkeit wegen, welche dieser Text für unsere Frage hat, gebe ich die Stelle hier ausführlich in wortgetreuer Uebersetzung.

---

[1]) s. Graetz, a. a. O., S. 111.

[2]) vgl. das Zwiegespräch im Codex Nazaräus der Mandäer, I, cap. XIII. und das Fiölvinsmal in der Edda.

[3]) The dialogue of Salomon and Saturnus, ed. J. M. Kemble, London 1848, p. 145—153.

Zuerst wird der Kampf zwischen Gott und dem Satan ausführlich geschildert. Darauf folgt:

„Saturnus sagt: Aber wie ist der Kopf unseres Vaters? Salomon antwortet: Unser Vater hat einen Kopf von Gold und Haare von Silber; und wenn alle Gewässer der Erde sich mit den himmlischen Gewässern vereinigen würden und auf die Erde und die darauf lebenden Geschöpfe sich stürzen würden, so würden sie alle unter einer Locke Gottes trocken bleiben. Seine Augen sind zwölftausendmal leuchtender als die Erde, auch wenn diese durchgehends mit blühenden Lilien bedeckt, und wenn auf jedem Blatte derselben zwölf Sonnen wären, und wenn auf jeder Blume zwölf Monde und jeder Mond zwölftausendmal leuchtender wäre, als er es war, bevor Abel erschlagen wurde."

„Saturn fragt: Aber wie sieht das gute Herz unseres Vaters aus?"

„Salomon antwortet: Sein Herz leuchtet zwölftausendmal heller als die sieben Himmel, die über uns sind, auch wenn sie im Feuer des jüngsten Gerichtes brennen würden, und die ganze Erde unter ihnen eine Flamme wäre und eine feurige Zunge, einen goldenen Schlund und einen hellerleuchteten Mund hätte. Und wenn die Welt von Adam an wieder erneuert (zum Leben gerufen) würde, und wenn jeder Mensch die zwölf Weisheiten des Abraham, Isaak und Jakob besässe und dreihundert Jahre leben würde, so würde er doch nicht im Stande sein, die Weisheit der Zunge Gottes zu erfassen, noch die Ausdehnung ihrer Macht. Und seine Arme sind zwölftausendmal länger als alle Bäume der Erde, die von geschickten Zimmermeistern einer an den andern gefügt wären und mit Gold und Silber und Edelsteinen vom Paradiese bedeckt wären. Und seine Hände sind grösser als zwölf Welten in Eins vereinigt. Und der hl. Gesang, i. e.: Gott, hat goldene Finger;[1]) jeder Finger ist dreissigtausendmal länger als diese ganze Welt. In der rechten Hand hält er ein goldenes Schwert, welches jedoch verschieden ist von allen anderen ähnlichen Waffen. Dessen Glanz ist viel leuchtender und schöner als das aller himmlischer Gestirne und alles Gold und Silbergeschmeide zusammen, das auf der Erde sich befindet. Die rechte Schneide ist viel weicher und sanfter, als alle Wohlgerüche der Welt, und die linke Schneide dieser selben Waffe ist schärfer und viel

[1]) cf. die Stelle bei Agobard, wo es heisst, dass Gott steife Finger habe. Graetz, a. a. O. p. 111.

furchterregender als die ganze Welt, sogar wenn sie an allen vier Ecken voll wäre von wilden Thieren, und jedes Thier zwölf Hörner und jedes Horn zwölf eiserne Aeste und jeder Ast zwölf Spitzen hätte und jede dieser Spitzen zwölftausendmal schärfer als ein Pfeil wäre, der von hundert und zwanzig Schmieden geschliffen worden wäre."

„Und wenn sieben Welten gleich dieser an einander gereiht und voll von allem wären, das je im Himmel, auf der Erde und in der Hölle erschaffen ward, so würden sie doch nicht die Fülle des Lebens in der Mitte umfassen können. Gott kann in seiner rechten Hand allein alle Geschöpfe wie ein Stück Wachs drehen und zusammenpressen."

„Und sein Gedanke ist rascher und schneller als das von zwölftausend Heiligen, auch wenn jeder von ihnen zwölf Federkleider an hätte, und jede Feder zwölf Winde, und jeder Wind zwölf Schnelligkeiten hätte.

„Und seine Stimme ist mächtiger als die des gesamten Menschengeschlechtes und das Geschlecht der Thiere, auch wenn sie alle auf einem Berge vereinigt wären, dessen Länge gleich käme dem dreiunddreissigfachen Umkreise der Erde; und wenn dort alles vereinigt wäre, was im Himmel, auf der Erde und in der Hölle ist, und wenn jedes Geschöpf, sowohl diejenigen die sprechen, als diejenigen die nicht sprechen, eine goldene Trompete im Munde hätte und aus jeder Trompete zwölf Töne erschallen würden, und jeder Ton höher als der Himmel und tiefer als die Hölle wäre, so würde der goldene Ton des heiligen Gesanges (Gottes) alle übertönen, so dass sie gar nicht gehört würden." [1])

So weit diese angelsächsische Beschreibung Gottes, in welcher an Stelle der Buchstaben, Zahlen, überschwängliche Zahlen aus der Natur, getreten sind, um die Unermesslichkeit und Grösse des göttlichen Körpers anschaulich darzustellen.

Die Untersuchung der Lucidarien ergiebt die Thatsache, dass alle Elemente darin, besonders der älteren Texte und Recensionen, orientalischen, speciell apokryphen und pseudepigraphischen Schriften entnommen sind. Derselben Quelle ist auch unzweifelhaft diese Parallele zum Schiur Komah zuzuschreiben, um so mehr, als kein triftiger Grund vorliegt, das Alter (IX—X. Jahrhundert) dieses Textes zu beanstanden.

Durch diese, auf christlichen Boden erhaltene Parallele wird der von Graetz angenommene muhammedanische Ursprung des Schiur Komah auf das klarste widerlegt. Aus dieser

---

[1]) cf. „Die lange Trompete" des Agobard. Grätz l. c. p. 111.

Litteratur ist viele Jahrhunderte hindurch nichts in die christliche Litteratur eingedrungen.

Die Sache verhält sich vielmehr so, dass die muhammedanische Parallele ebenfalls auf das jüdische Schiur Komah zurückgeht. Die älteste religiöse Litteratur des Islam steht in vollständiger Abhängigkeit von der jüdischen. Die Arbeiten von Geiger, Gastfreund und Hirschfeld haben es bis zur Evidenz bewiesen, dass der Koran von jüdischen Ideen und Sagen durchtränkt ist. Muhammed's Himmelfahrt ist nun nichts anderes, als eine Umarbeitung oder Adaptierung der jüdischen Apokalyptik, der Himmelfahrten des R. Ismaël und namentlich Mose's, mit welcher sie sich besonders genau berührt.

Aus denselben Kreisen ist auch das Schiur Komah zu den Anhängern des Islam gedrungen und nicht umgekehrt, wie Graetz angenommen hat.

Das hohe Alter, das ich für diese Schrift nachzuweisen mich bestrebt habe, das Vorhandensein einer solchen anthropomorphistischen Darstellung von Gott bereits in den Schriften der ältesten Gnostiker, machen es unmöglich, den Ursprung des Schiur Komah erst in das VII—VIII. Jahrhundert zu verlegen.

Es müsste erst nachgewiesen werden, auf welche Weise sich eine absolut ähnliche Vorstellung bei den Mugassima, unabhängig von jüdisch-gnostischen Einflüssen auf muhammedanischem Boden entwickeln konnte, um die Annahme zu rechtfertigen, dass es diesen Kreisen entnommen worden sei. Ja, was noch wichtiger ist, es müsste erst gezeigt werden, dass die Juden in jenem Zeitraume überhaupt etwas von den Arabern oder vom Islam angenommen haben.

Das Stillschweigen des Saadja und Maimonides darüber, die gewiss nicht verfehlt hätten, darauf hinzuweisen, ja das ausdrückliche Zeugniss des Maimonides, der es den Byzantinischen Juden (Darschanim [1]) zuschreibt, sind ebenso viele Beweise dafür, dass wir den Ursprung des Schiur Komah nicht im arabischen Schriftthum suchen dürfen.

Hiezu kommt nun noch die angelsächsiche Parallele, die ebensowenig aus arabischen Quellen stammt, sondern unzweifelhaft auf unmittelbare lateinische und mittelbare byzantinische zurückweist. Von letzteren sind verhältnissmässig wenige Lucidarien bisher veröffentlicht worden. In einem rumänischen aber, der ebenfalls auf byzantinische Quellen zurückgeht, glaube ich einen Ueberrest eines solchen Schiur Komah

[1]) Graetz, a. a. O. p. 114: אחד מרשעי אלרום

gefunden zu haben. „Frage: Wie viele göttliche Handbreiten ist die Entfernung der Erde vom Himmel?“ Antwort: 1296 göttliche Handbreiten; jede derselben ist gleich tausend menschlichen. Frage: Wie tief ist das Meer? Antwort: 1260 himmlische Handbreiten.“

Dises Fragment kann nur einer ausführlicheren Beschreibung Gottes und der Welt entnommen sein, in welchen die Glieder Gottes ein bestimmtes Maass hatten.

Es ist daher als Thatsache anzunehmen, dass auch in der byzantinischen Litteratur sich das Schiur Komah, wenn auch in etwas modificierter Gestalt, vorgefunden haben müsse. Nur durch das Griechische ist es einerseits der rumänischen, andererseits der angelsächsischen Litteratur vom Orient her vermittelt worden.

Sein Ursprung jedoch geht auf die Weltanschauung zurück, die einerseits in dem System des Valentin-Markus, andererseits in den mystischen Apokalypsen und Pseudepigraphen der letzten Jahrhunderte vor, und der ersten Jahrhunderte nach der gew. Zeitrechnung ihren Ausdruck gefunden hat. Einer späteren Zeit kann eine Schrift, wie das Schiur Komah, unmöglich angehören.

Miscellen.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung.)

8. (S. 462, Anm. 4). Citate der Vulgala und christlicher Bibelübersetzung (Jew. Lit. 318 n. 30a, HB. IV, 12, XIV, 162; Krit. Bemerk. d. Rabbinen über die Vulg. v. Dav. Oppenheim, [hier „Oh.“] in Jesch. II, 60, 100). Einzelne Autoren: Mose ibn Esra (Jew. L. l. c.); Abr. b. David, Em. 91 (Guttm. Abr. b. D. 31 u. 194 — auch Septuag.; cf. Hai, Comm. Tohor. S. 17, Sam. b. Chofni, HB. XX, 133 zu S. 49); Sam. b. Meir (Zz. z. G. 198, Oh. 64, Rosin zum Comm, S. XXIV, 2); Abr. ibn Esra (Oh. 111, Bacher Abr. ibn E. Einl. 43); נצחון (altes, Zz. l. c. Oh. 63, auch Neues Test.); Jakob Anatoli (Güdemann, Gesch. II, 161); Dav. Kimchi zu Psalm. (Oh. 105: תשובות!); Mose ibn Tibbon (Hohl. 1, 2, HB. XIV, 102); Nachmani (Oh. 65); Jos. Caspi (oben S. 462); Jerucham b. Meschullam (1334, Oh. 65, 105); Jos. b. Elieser (Gg. Melo 80, s. J. L. l. c.); Jos. Albo III 25 Ende, in uncens. Edd. (Oh. 62)

גירונימו המפתיק; Lipmann Mühlhausen (um 1400, Oh. ib.); Abr. Sacut („Hieron". Juch. 246b vorl. Z. Krak.); Abravanel, המפתיק גירונימו (oben S. 486, Oh. 105 ohne Citat); Elia Levita (Bacher, ZDMG. XLIII, 210); Jsak Troki (Oh. 63). — Zweifelhaft: Joel (1250, Oh. 112, 113 ורצה להשתיק); Chisk. b. Manoach (XIII. Jh. Oh. 61 nur Namen, Levit.!).

9. Zur Vierzahl (s. Hebr. Uebs. 288, 469, 115, Schmiedl Mtschr. 1856 S. 55—66, Mortara in. בית תלמוד 1883; Index ארבע zu Jalkut in מטה כסף, her. v. Chajjim Vivas, Liv. 1808 f. 2; eine Schrift von Mose Chabib s. H. Uebs. S. 776 A. 110). — Die pythagoräische Vier dient den Lauteren Brüdern für die Emanationsreihe: 1. Gott, 2. Intellect, 3. Seele, 4. Urmaterie (Prop. 1,5, 115, 141, cf. Secret. oben S. 257). Die 4 Saiten der Laute, Elemente, Tonarten und Temperamente hat schon Honein (oben S. 39 A.), 4 Arten der Wissensquellen (HB. XIII, 37) sind wesentlich andere als die Erkenntnissquellen bei Alfarabi u. A. (CL. 120, 193, Alf. S. 16 und sonst) und den Quellen für Religion und Gesetz (J. L. § 14 A. 9 und sonst); 4 Anführer, weil 4 Weltgegenden, oder 10=1+2+3+4 (Secret. h. VI, L. de ord. et. mult. bellatorum). Gazzali baut sein Werk „Alchemie der Glückseligkeit" (Ravius, Paneg. II, 15, Gosche 272) auf die Vierzahl. Die 4 Elemente (Allmütter, Diet. Ntr. 35, 135, Allelemente Log. 79, ארכאן 180), Säfte, Temperamente in medicin. und anthropolog. Schriften, s. HB. X, 24, oben S. 753, wo zu den 4 Hauptgliedern s. Secretum oben S. 256; Anf. Comm. Gilbert's zu Aegidius Corbol. de pulsu (ms. Amplon. Qu. 148[15] S. 434), Gaddesden, Rosa, Anf. lib. III; Arnald de Villanova, de confer. (oben S. 784 unter 8 הראשיים, welche?). 4 Elemente und 4 Jahreszeiten (s. l. c. S. 742). Die 4 Schlangen beim Mann im Brunnen (S. 880). — 4 Hauptkräfte des Thieres s. oben S. 18; cf. Charisi in Dibre Ch. S. 4 סוד ד' כחות (Galen soll eine 5 hinzugefügt haben; Einzelheiten würden hier zu weit führen). 4 Sinne werden als ursprünglich angesehen (Josef ibn Zaddik, Mikr. 41, Beer, Jos. b. Z., S. 11, verweist auf Plato, Tim. 44b; s. auch Kfm. Sinne 79). 4 Welten kennt die Mystik (Heidelb. Jb. 1823, Anzeige von Desatir, Wn. Jahrb. f. Lit., 39, S. 113 ff., Bd. 105, S. 138), womit die 4 Schöpfungsarten der Kabbala (א"ב"י"ע) zusammenhängen. Pseudo-Saadja zu Jezira I f. 94b citirt (das Citat ist auch in 2 mss. Mn. corrumpirt, s. Mag. S. 83) zuerst 5 Welten, dann die Erklärung nach Saadja (ms. für רבותינו), 1. המדני (המדנים ms. gestrichen), dann פ"ד von 4 nämlich: רכרבנות [arab. רבאני], 2. המדע, 3. היצירה,

4. הנפש. Die 4 Stufen מוטבע מורגש מושכל נעלם (Gabbai, Derech f. 14 bei Schmiedl S. 61) haben schon Pseudo-Nachmani und Pseudo-Abr. b. D. zu Jezira I, 5, cf. auch des letzeren Einl. f. 18b Netib 26 ff. שכל מחודש מורגש מוטבע מנשם; ältere Autoren, wie Asriel, פי' עלינו bei Mose de Leon (היכל ה' f. 33b), Fragen n. 2 f. 4, Natan b. Sam. Mibchar f. 25, der angebl. Midrasch des R. Simon (Erkl. des Tetragr., Mn. 215 [6], s. Cat. S. 74) kennen nur מושכל מורגש מוטבע. — Manches ist sehr alt, z. B. die 4 Ursachen bei Aristot.; 4 Ursachen der Kreisbewegung (Schmölders S. 63, 61). Die Symbolik geht in's Unbegrenzte und combinirt Alles; selbst Levi b. Abr. (HB. IX, 25) symbolisiert 4 Abschnitte der Tefillin mit den 4 Thieren des Ezechiel und 4 Steinen. Die 4 Flüsse des Paradieses hat schon Gabirol als Elemente symbolisiert (Plet. Sof. h. 4b); an einen locus classicus des ibn Esra knüpfen die Supercomm. (s. Zarza, cf. oben § 559) und bieten: die 4 Kräfte des Menschen, Intellect, Leben, Seele, Vegetabilität, die 4 Höhlen des Gehirnes (von David ibn Bilia verworfen), die 4 Globen des Universums, die 4 Säfte.

10. (S. 756) Isak Israeli, Diaetetik, Anfang (nach ms. Shapira 219):

ספר מחובר ממאמרי הראשונים במטבעי המזונות וכחותם ותועלותיהם קבע (sic) וחברו איש דורש בחכמה שמו יצחק בן שלמה הישראלי.
אמר יצחק אני קבצתי בספר הזה כל מה שיצטרך לדעת אותו מן המזונות ממה שאמרו גאלינום וזולתו בד' מאמרים והפרדתי המאמר הראשון בדבור סוגיי וראיות כוללות ירמזו על סוגי המזונות וכחותם והשלמתי הדבור בהם במאמרים השלשה בדבור מיניי וראיות פרטיות מבוארות מכל אחד ממיני המזונות ביחוד . וחלקתי המאמר הראשון בשערים רבים כדי שתקרב הבנתו אל הלימודים ותקל כוונתם במה שיכוונו אליו ב"ה . וחלק (so) שערי מאמר הראשון השער הא בסבה הצריכו הראשונים לדבר בטבעי המזונות . השער הב' במציאות הדרך לעמוד על מטבעי המזונות . הג' לקיחת קצת ידיעה מן דמזונות בהיקש . ד' ידיעת הורעים והפירות וההפרש בין המדברי מהם והפרדסי . ה' למה היה פרי זה הצמח יותר חם ויותר דק מן הצמח עצמו . ו' למה היו קצת פירות אין להם גרעינים ומהם שיש להם קליפה ומהם שאין להם קליפה ואין להם גרעין . ז' בבחינת הזמני' וההגעה לידיעת הטוב מן הרע . ח' בהפרש אשר בין קליפת הורע ולבבו . ט' במיני הפירות ומה שביניהם מן החלוף . י' במה שיקרר מן הפירות במים או בשלג . י"א בירקות ומה שילך בדרכם . י"ב בב"ח וחלופם והסבה אשר בעבורה היתה קצת ממית וקצת מזיק וקצת זן . י"ג בסבה אשר בעבורה התחלף מזון הב"ח בטובו וברעתו ומהירות העיכול ואיחורו . י"ד באיכות עשיית הבשר במלאכה והמעשה . ט"ו בחלוף אברי ב"ח ומה שיוחד בו כל

אחד מהם מטוב המזון וברעתו ומהירות האיכול ואיתורו . י"ז במיני השופות וחלופם . י"ז בב"ח ועופית וביצים . י"ח ברגים . י"ט באיכות תיקון המזונות והעתיקם מהענין המעונה אל הענין הטוב . כ' מה שיצטרך לעשותו בהגדעת הבריאות והשאירותו.

השער הראשון . המאמר הראשון בסבה אשר הצריכו הראשונים לדבר בטבעי המזונות . אמר יצחק הנה הסבה אשר הביאה הראשונים לדבר בטבעי המזונות היא כי כאשר כיוונו לחקור על הבריאות וסבותיו והדברים אשר יצריכו לשמירתו מצאו הנופית צריכות בהכרח לב' דברים אחד מהם לתת להם מן המזון מה שיתקנם ממה שבו כחם וקיומם לצרכם להשיב מה שיתיך להם מקד החום הטבעי מתוכם וחום האויר מחוץ.

11. (S. 758) Isak Israeli über Urin (nach ms. München 123):

ספר מחובר ממאמרי הראשונים בידיעת השתן וחלקיו וראיותיו חברו יצחק בן שלמה הישראלי הרופא והוא עשרה שערים . השער הראשון במהות השתן וחמרו . ב' למה היה שתן הלילה ראיתו יותר צודקת משתן היום . ג' בראיות השתן המורות על החליים . ד' בתעלת יציאת השתן והיזקו . ה' בחלוף השתן וחלקיו . ו' בידיעת עצום השתן . ז' במה שיתחבר ממראה השתן עם הדקות או עם העובי . ח' בידיעת שמר השתן וחלקיו וראיותיו . ט' במה שיתחבר ממראה השתן עם ההרקה והעבה . י' במה שייוחד בו כל אחד מאישי השתן והשמר ויתיחדו (והתאחדו f. 181d) בו מן הראיות בלתי זולתו . השער הא' במהות השתן וחמרו . אמר יצחק השתן הוא מימיות הדם ותמצית הליחות יולד מפעל הטבע מפני שהוא בלתי אפשר בדם שיזון הגוף מזון כמו שצריך מבלתי שיוברר וינוקה משתי המרות והליחה הלבנה ויובדל מימיותו ותמציתו אשר הוא הרקת השתן . וזה כי שם השתן כולל שני ענינים אחד מהם הרקת השתן והאחר שמרי השתן . — ב' . אמר יצחק הסבה אשר בעבורה היה שתן הלילה ראיתו יותר צודקת משתן היום הוא כי הטבע מדרכו שיתפשט תמיד ביקיצה אל הגלה מן הגוף לצרכו להשתמש בחושים הנשמיים.

Dafür liest man in den Opera Ysaaci fol. CLVI, nach Constantin's Bearbeitung:

In latinis quidem libris nullum auctorem inveni, qui de urinis certam et autenticam cognitionem dederit. Unde ad arabicam linguam me diverti in qua quemdam librum in hujusmodi noticia admirandum repperi quem ego Constantinus aphricanus montis cassinensis monachus, latine lingue ad transferendum dare destinavi, ut de labore ãe praemium adipiscerer: et introducendis ad cognoscendum urinam amplicerem iter.

Liber iste de antiquis collectus et excerptus est auctoribus, per quem cognoscende urine patent aditus: et etiam divisiones ipsius et significationes. Fecit autem eum filius adoptivus

Salomonis: ysaac in arabica lingua: et eum divisit in decem particulas. Prima est de urine essentia, II. quare urina noctis aptiorem hz (habeat?) significationem quam diei. III. quos morbos significat urina. IV. de juvamento eius et nocumento. V. de ipsius diversitate in liquore et colore. VI. de liquore urine. VII. qualis urina cum subtilitate et claritate conveniat et qualis cum turbiditate et grossitudine. VIII. de urine hypostasi ac sua divisione atque significatione. IX. que urina cum quali hypostasi conveniat. X. de unaquaque urina et de hypostasi quid significet.

12. (S. 759) Isak Israeli, Stelle aus dem Buche der Fieber (nach ms. München 123, S. 172):

אמר יצחק הנה אני ראיתו בחור אחד בן עשרים שנה היה שמו רוח בן אבי רוח הימני קרה לו קדחת חדה וביום השלישי מן הקדחת נכנם עליו אדם יכריז מלאכת הרפואות מאשר יפשיט רפואותיו וסממניו בדרכי ויקרא להולכים והיה קרוב לחולה מגואליו ושאל אותו על טבע יציאתו ואמר לו כי בו קצת המנעות ואמר לו איך נעלם מהרופא אבו יעקב וה וחשב כי עשית הרפואות המשלשלות קודם צמוק המותרות טוב והוציא שלשה גרעינים היו עמו וקלף אותם וכתש אותם עם מעט מסוכר והשקה אותם אליו ויצא ביום ההוא שבע פעמים והותך כחו ומעט לחותו העצמי הזן את הגוף וביום הרביעי נכנסתי עליו והתנכר אלי עניינו והשתנה ונם הסכלתי [הסתכלתי?] בתכונת פניו וראיתיה שנתחלפה מתכונתו בעת בריאותו וראיתי זוהר פניו כבר סר ונשתנה דפקו ויצא שתנו ארתוני וך ומפני שראיתי וה ביום בשורה צויתים שלא יתנו לו דבר מן הרפואה ושיסתפקו במזונו על מי השעור לבד וקמתי מהר נעצב כי אני חשבתי שהיה וה מחולשת הטבע ולאותו מעמוד לנגד החולי וכשראה אביו וה מפעלתי הפחידהו ואמר לי אבו יעקב אני יראתי ממה שראיתי מפעולתך ועמדך מלתת עצה בו בדבר ואם יש שם דבר רע העמידני עליו והודיעני אותו . אמרתי לו וה היום יום בשורה מורה על מה שיתחדש ביום השביעי והנה היתי מקוה שיבאו בו ראיות טובות ונראו לי ראיות מגונות מורות על פחד והעמידני וה מלתת עצה בדבר . ואמר לי הנה הנער היה לו אמש דבר חדוש וה כי אחד מן המתחכמים ברפואות נכנם עליו ושאל לו על טבעו איך היה יצא ואמר לו כי בו קצת המנעות ותציא שלשה גרעינים היו עמו וקלפם ושחק אותם עם מעט מסוכר והשקם אליו . ואמרתי לו תדע הגרעינים מה היו ואמר לא ואמרתי לו יש לך מקליפתם כלום ואמר כן והתציא לי הקליפה וראיתיה והנה היא קליפת גרעין הקטאפוסי (Catapucia) וחרה לי וה מאד וקללתיו קללה נמרצת והודעתיו חדוד הסם ההוא וסכנתו למי שאין בו קדחת וכ"ש עם קדחת . ובאשר עמדתי על וה השקותיו משקל ארבעה דרהם זרע שיליום במשקה ורדים ונתתו השעור ומה שדומה לו מן המזונות המקררות והמלחלחות — ובאשר בא היום החמישי נכנסתי עליו וראיתי שתנו גם

כן אתרוני נח על הענין שהיה בו אבל כי תכונת מראה פניו שבה מעט והשקיתיו גם כן זרע השיליום והתמרתי הקירור והלחלוח ולא סרתי מהתמיד ההנדבה הזאת והשתן יצא אתרוני נח על הענין אשר היה בו עד היום התשיעי . וכאשר הגיע היום התשיעי יצא השתן ושלישיתו העליון ארנוני והשאר אתרוני . וכשהיה יום העשירי יצאו שני שלישיו העליונים מן השתן ארנונים והשליש התחתון אתרוני . וכשהיה יום האחד עשר יצא השתן כלו ארנוני צבוע שוה העצום . וכאשר היה יום השנים עשר יצא השליש העליון מן השתן כרכומי שוה [העצום?] והשני שלישים הנשארים ארנונים . וכאשר היה יום השלשה עשר יצאו השני שלישים העליונים כרכומים והשליש הנשאר ארנוני . וכאשר היה יום הארבעה בשר היה השתן כלו כרכומי מאד שוה העצום ולו שמר צולל לבן עגול והיה זה קודם חגם יום אחד . וכאשר היה יום חמשה עשר שהיה יום חגם התאוה הבחור שירכב אל בית הועד ויראה עדיי האנשים רהתרתי לו זה למה שראיתי מטוב כחו ותעורת מבעו, ורכב והלכתי עמו אל בית הועד עד שנפרדו האנשים ונפרדנו בהפרדם ונפלאתי משישור פעל המבע וטוב סדרו דבר אחר דבר ומדרגה אחר מדרגה עד תכלית החולי וגרפא החולה מחליו.

Diese Anekdote aus dem Leben Isak's verwandelt Constantin in eine von Galen erzählte!

13. (S. 785 ff.) Die beiden bekannten Uebersetzungen des *Lilium medicinae* von Bernard de Gordon.

a) Anfang bei Jekutiel, nach ms. Oppenheim, dazu in Parenthese „A." = ms. München 85, „B." = ms. München 123, „U." = Uri; die Einschaltungen in Parenthese sind aus ms Michael 390, wo die Uebersetzung des Moses b. Samuel (Juan d' Avignon 1360) absichtlich mit dem II. Buch beginnt, damit die Fieber (B. I. des Originals) nach Art der Pandecten als VII. den Schluss bilden. Auf das VI. Buch folgt dann ein חלק ראשון (so habe ich selbst aus dem ms. notiert) über Fieber, in 30 Kapp. nach Catal. Michael, welcher vermuthet, dass diese Uebersetzung dem Moses b. Samuel gehöre, welcher die Fieber als VII. B. setzen wollte. Diese, so nahe liegende Hypothese hat Neubauer (Catalog n. 2128, 2) vollständig ignoriert und dadurch L. Modona verleitet, eine dritte Uebersetzung anzunehmen, die erst zu erweisen wäre. Leider ist ms. Michael unvollständig und unicum. Man müsste die Uebersetzung dieses I. Theiles mit der der übrigen Theile vergleichen, um ein Urtheil zu begründen. Für unerheblich halte ich die Angabe von 30 Kapiteln, während Moses ursprünglich 25, wie Jekutiel, angiebt.

הקדחת הוא חום בלתי טבעי משתנה לאשיי (אל חום אשיי) החום ילקח הנה בסוג [החום בו במקום הסוג Uri] (הוא עומד בכאן מצמד

הסוג) כי כל (לפי שכל) הקדחות מסכימות (מוסכמות) בחום ובלתי טבעי (ובאמרו בלתי טבעית) יאמר להבדילו (עומד מעמד החבדל) להבדילו מן הטבעי [להבדיל הטבעי אשר הוא B.] לפי שהוא מעמיד (קיים הנוף ומעמדו), [כי חום והקדחת U. B.] (ובאמרו) הקדחת מפסיד [מפסרת U. A.] משתנה לאשיי הוא (והו) במקום הבדל מקיים (עומד מעמד ההבדל) המחד so, המייחד?) כי כל שני ורבוי חום לא יוליד (לפי שלא כל רבוי חום או איזה שני ההודמן המעורר חמימות יעשה) קדחת כמו שנראה בחום הנילד (המתילד) מהכעס או מהתנועה אבל כשיהיה השני נדול או [ומהתנועה אמנם כשהשנוי ינדל Einzelnes in A, B, U.] (או מן העמל אך בהיות הש' נ' הנה) או יוזק (ירניש!) הפעולות [פעולותיו A.] במוחש (המורגשות) ולזה (ומפני זה) נאמר (— בהבדל) משתנה לאשיי (אל חום אישיי) א"כ (ולכן) היטב (— נדר) נאלינום באמרו הקדחת היא חום בלתי טבעי נשתנה לאשיי (אל חום אשיי).

Lateinischer Text: Febris est calor innaturalis mutatus in igneum. Calor est ibi loco generis, quia omnes febres conveniunt in calore: Innaturalis dicitur ad differentiam, naturalis, qui est conservaticus, febrilis autem est corruptionis. Mutatus in igneum. Istud est loco alterius differentiae constitutivae, quoniam quaelibet mutatio cum intensione caloris non facit febrem sicut patet in calore generato propter viam, aut exercitium. Sed quando mutatio est magna tunc laeduntur operationes sensibiliter, et pro tanto dicebatur mutatus in igneum. Bene igitur dicebat Gal. febris est calor innaturalis mutatus in igneum.

b) Einzelnes; M. bedeutet die zweifelhafte Uebersetzung: Kap. 1. בקדחת בכללו, 2. אפימרא (M. hat zuerst היומית הנק' אפימ'); 3. בקבשון de causone, M. בקוושון היא השורפת. —

Ende והזהר מזה (ושמור מאלו) המים כי כל (כי ינקבו) הנוף יאכל וכו' ולזה ננסה זה בזרוע (לכן קודם שתנסהו יושם ממנו מעט Opp. u. A. nicht B.). In ms. Canon. folgt: ובזה תמונשל ם ת' ל' ע) בזרוע קודם שנשים ממנו על הפנים וראוי שיובן הנה שאנחנו חברנו בזה מה שראוי לחבר ולומר; andere mss. dem Lat. entsprechend: וראוי שיובן הנה (ראוי להבין) שאנחנו חברנו בחסד האל (תקננו בעזר העזר) ארבעה חבורים (מלאכות Capitula) זה לנו [לא A.] זמן רב בעבור (בעד) זאת המלאכה ואם נחברם עם זה או [נחבר זה יהיה B.] (שאם יצורפו זה אל זה) תהיה מלאכת האומן השלם (תשלם המלאכה) ואלו הן ס' הנהגת החדות (החליים החדים) וס' הבחרנים (בחרן) וימים גבוליים (והי' הנ') וס' הנקרא לוח התחבולה (המכינה לוח התחבולות) ובלתי זה לא נעשה (ובזולתו לא יעשה) דבר וס' המעלות (so weit B.) נשלם הספר (המכונה שושן הדפ' למאי' ברנרדו גורדו רופא אמן) ית' האל לעולמי עולמים ואוכל לומר שזאת המלאכה היא בתכלית השלמות

עד שקצף כוכב שבתאי ואשי התפתה ואיך הימים והזקנה לא ישמוהו לאין ונשלם וכי'. — Lat. si addentur, hic esset opus perfecti magisterii . . de regimine acutorum morb., de crisi, de criticis diebus, tabula ingeniorum, de graduatione.

c) Das schwülstige Vorwort des Moses b. Samuel habe ich 1847 copiert; das ms. war mir nicht leicht leserlich. Neubauer war so freundlich, die Correctur mit dem ms. zu vergleichen. Einiges ist zweifelhaft.

ספר פרח הרפואות . אמר מאשטרי גוא"ן דאוי"ן שהיה נקרא ביהדותו משה בר' שמואל דרוקאמברא מתושבי אוי"ן (sic) ועתה מתגורר פה העיר ההולדה אשבילי"א.

בשניפים מחזיונות לילה בעת האסף החושים בנפל תרדמה על אנשים, שוורים ראיתי, דואים בלי כנפים, כאשר ידאה הנשר בשמים, ואת השפן כי מעלה גרה, השקל ישקול פעולותיו, ישא מדברותיו, האבן הראשה עולה כנגד טבעה ומורדת, האש יורדת, חשמלים שנאנים ושרפים, עומדים והנם וועפים, חמה אין להם ומתקצפים, ושריוני קשקשי קפדה לובשים ומתעטפים, חשך השמש בצאתו, ואין נסתר מחמתו, כל חול קודש וכל קדש חול, ואבן מרגלית נפלה בתוך החול, כל גיא ינשא אבן נגף וצור מכשול, ומשל זטושו[1]) של ים זה נחשול . בראותי המראה לא עצרתי כח, ואקרע בגדי ומעילי, והודי נהפך למשחית עלי, ואצעק צעקה גדולה ומרה אהה השם אלהי הרוחות, התעול בארץ נכוחות, הטוב לך כי תעשוק סדור המציאה במעשה ידיך תכסוף, האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף, ואם להטות משפט נבר אשר דרכו נסתרה בסתר המדרגה ההשגחית אהי נשפט, השופט כל הארץ לא יעשה משפט . ויקץ אלי אחד מן השרפים, ויגע על פי דברי ניחומים מהודים וצרופים, מתוקים מדבש ונופת צופים, ויאמר לי א"ב שלו"ם בני בני את קולך שמעתי, מתהלך בגן האנחות לרוח היום והוא מסבות, מתהפך בתחבולותיו, תם וישר נלכד בשחיתותיו, ועתה בני שמע בקולי, אמרי האוינה בינה הניני ומילולי, כאשר הבינותי נאמך, איעצך ויהי אלהים עמך, קום מה לך נרדם, אל תראה יין התלאות כי יתאדם, הפשט מעליך כתונת דם, המהומות ותמורות הזמן ושאונותיו, ותלבש אותך מחלצות ההשכל ומעלותיו, גול על ה' דרכי עיונך ושכלך, התעיף עיניך בומן ואינו מוכן אצלך, כלה ענן וילך . ויקץ לבבי והנה חלום, ואשא משלי ואומר לקראת אל עילום, בשובה ונחת ובשלום, אמת שָׁמַי בארצי נהפכים, וגלגלי זבול על נדודים, ונהפכו בתבל הטבעים, והמירו חרמים גם מצודים, והייתי קשה יומי ולילי, במזלי ורציוני חרדים, עד לו אהיה אומן וסופר בלי ראש או בני תבל ילודים, (2 ואם אושכף מתקן הנעלים, בלי רגל

[1]) בטרשיז?

[2]) Wohl nach einem Gedichtchen, welches ich im Augenblick nicht nachweisen kann (vgl. ibn Esra bei Rosin S. 98). Aus einem Couplet einer Wiener Posse erinnere ich mich der Stelle; „wenn i a Hutmacher wär' so trägt kan Mensch an Huat," oder ähnlich.

הבי נעים ונרים, רואי (?) מופת בים נדבת כבוד אל אשר תשקה תרוה כל צדדים, כתת לכל ידי אל מה נקלים, ונתת אל ידי משה בברים.

טרם כלה לבבי לדבר, ושירים לחבר, ורוח אדבים נסע מאת י״י, ויגל אבן גלגל וסופה מבין עיני, וידפוך את הקללה לברכה, ושבות שבתאי ומאדים ממלחמת הערובה, שמש הניר ממורח צד״ק יקראו לרגלו, מסבתי (sic) נדנללו (sic) כוכבי אור האירו פני תונתי כברקים, התקן הדם השחורי מבין העורקים, או נפקחו עיני רעיוני השרים, ואראה שושן אחד בין ההדסים הגשבחים, כשושנה בין החוחים. הגה וה הספר וכו׳.

Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau.

Nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt

von

Dr. **Max Freudenthal.**

(Fortsetzung.)

Als sehr scharfsichtig kann man die Aufstellung einer solchen Geschichtsmethode kaum bezeichnen; wie sollte der Patriotismus geweckt werden, wenn man ihn so ferne hielt und so über die Maasen kosmopolitisch zu Werke ging? Und fast wie eine Ironie mutet es an, wenn wir den gequälten Juden mit so ernster Miene zur Toleranz gegen Andersgläubige ermahnt sehen! Ueberhaupt wurde „Toleranz und Moral“ als direkter Lehrgegenstand in dem Entwurf aufgestellt. Am Ende jeder Woche sollte in einer besonderen Conduitenstunde der Lehrer eine öffentliche Generalcensur seiner sämmtlichen Schüler abhalten und seine tadelnden oder lobenden Worte durch Einprägung von Sittensprüchen unterstützen. In der ersten Klasse aber müsse eine wirkliche Moralstunde erteilt werden: ausgehend blos von dem alt- und neutestamentlichen Satze, liebe Gott über Alles und Deinen Nächsten gleich als Dich, solle der Lehrer die Tugenden und Laster hieraus entwickeln, bei letzteren die unter den Juden damals

besonders heimischen: Unreinlichkeit, Gewinnsucht u. s. w. in ihrer Gemeinschädlichkeit stark und kräftig darstellen. An diese allgemeinen Pflichten des Menschen seien die speciellen des Bürgers anzuschliessen: Respekt vor der Obrigkeit, Kenntnis der Gesetze u. s. w. Ganz besonders wünscht der Verfasser ausserdem die „körperliche Industrie", z. B. Gartenbau, Baumzucht, Strumpfstricken, Turnen und körperliche Beschäftigungen, in den Lehrplan aufgenommen zu sehen, um damit zugleich bessere Gelegenheit zur Ausführung des § 15 des Maigesetzes zu geben, der den Breslauer Juden endlich einmal Tagelöhner-Arbeit und Handwerke zu treiben gestattete. Aber er verhehlt sich nicht, dass gerade diesem Punkte grosse und nicht leicht zu überwindende Schwierigkeiten entgegen ständen. Neben Vorschlägen, die ökonomische Seite der Schuleinrichtung, die Stellung der Lehrer u. s. w. betreffend, werden auch der Handhabung der Disciplin einige interessante Worte gewidmet. Die jüdische Erziehung neige, im Durchschnitt genommen, mehr zu einer übertriebenen Strenge als zu ihrem Gegenteil und bringe dadurch gewöhnlich völlige Gefühllosigkeit bei den Kindern hervor. Die Schule werde gleich anfangs Zöglinge erhalten, die, einmal an Schläge gewöhnt, ohne dieselben sich keiner Zucht und Ordnung unterwerfen würden. Um so mehr müssten es sich deshalb die Lehrer zu ihrem point d'honneur, ja selbst zur Gewissenspflicht machen, körperliche Züchtigung zu vermeiden und andere Strafen, wenn nötig, einzuführen, die dem aus allen Kräften zu entwickelnden Gefühle für Ehre und Schande empfindlich fallen. Zum Schlusse des Entwurfs wies der Verfasser auf die trostlose Lage hin, in der das weibliche Geschlecht sich befand, das überhaupt ohne Erziehung aufwuchs; eine Erziehungsanstalt für Mädchen sei, wenn erst einmal diese Schule eingerichtet worden, ein unabweisbares Bedürfniss.

Die Anschauungen, aus denen heraus der mit Sorgfalt und Sachkenntniss ausgearbeitete Entwurf entstand, liegen auf der Hand: es sind die pädagogischen Theorien, wie sie die Philanthropen in jener Zeit mit so grossem Beifall verbreiteten, gemischt mit den Reformideen der Mendelssohn schen

Aufklärer: dort alle Erziehungs- und Unterrichtsgrundsätze der Basedow-Campeschen Anhänger, die Erziehung zum Weltbürgertum, zur Aufklärung und Verstandesbildung, die Forderung körperlicher Abhärtung, die Entfernung jedes Zwangs und die Berechnung der Disciplinarmittel auf das Ehrgefühl; hier die Ausführungen über das Hebräische, über den Talmud, offenbar beeinflusst von den Breslauischen aufgeklärten Generalprivilegierten, wie Lipmann Meyer und Anderen. Aber zur Durchführung dieses Planes war vor allem Energie, erforderlichen Falles sogar Gewalt, nötig. Sämtliche Juden, die ihre Kinder nicht etwa die Gymnasien besuchen liessen, mussten unnachsichtig gezwungen werden, ihre Knaben der neuen Bildungsanstalt zuzuführen und sie den Winkelschulen und polnischen Lehrern zu entziehen. Zimmermann und Schummel hätten das dem Minister nahelegen müssen; denn sie wussten wohl, wie argwöhnisch jede Neuerung, die irgendwie auf das religiöse Gebiet hinüberspielte, von dem grössten Teil der Gemeinde betrachtet wurde. Sprachen sie es doch selbst im Eingange ihres Gutachtens aus, dass „jede Neuerung für den unaufgeklärten Teil der Nation nichts anderes, denn als wirklicher Eingriff in das Wesen der Religion erscheine." Man muss allerdings gestehen, dass jede Mahnung zu energischen oder gar gewaltsamen Massregeln bei der angeborenen Gutmütigkeit Hoyms, die vor solchen Schritten zurückschreckte, wohl vergeblich gewesen wäre. Jedoch trat er nachher so energisch, als er es überhaupt vermochte, für die Schule ein.

Viel schlimmer noch war ein anderer Umstand. Während die Bestrebungen der christlichen Aufklärer dahingingen, den Verstand zur Herrschaft zu bringen, d. h. Vorurteile durch Bildung zu zerstören, sollte den Juden die Aufklärung nicht nur Bildung bringen, sondern auch moralische Besserung. Es war das die Folge des ebenso verbreiteten wie durchaus unberechtigten Vorurteils, dass Talmud und Moral zwei einander widersprechende Dinge seien, dass also der talmudgläubige Jude unmöglich sittlich und gut sein könne. Nun gab es allerdings Laster und Untugenden, die unter den Juden speciell heimisch

waren. Aber man sah nicht ein, dass diese mit der Religion und dem Talmud absolut nichts zu thun hatten, dass sie vielmehr auf der einen Seite nur die Folge der grossen Unbildung und der von den Talmudgelehrten zum verhängnissvollen Princip gemachten Zurückweisung jedes ausserreligiösen Wissens waren, und dass sie andererseits notwendig aus dem bisherigen elenden bürgerlichen und rechtlichen Zustande der Juden sich hatten herausbilden müssen. Wer bessern, wer aufklären wollte, der musste also den Menschen, nicht den Juden aufklären und bessern, der musste Bildung bringen, nicht religiöse Reform. Und am allerwenigsten war es seitens des Staates angebracht, die geistige und gesellschaftliche Hebung der Juden plötzlich mit einem gewaltsamen Eingriff in ihre religiösen Ueberzeugungen zu beginnen. Das konnte man ruhig dem Fortschritte der Zeit überlassen; war erst Bildung da, so musste diejenige Moral, die man vermisste, von selbst sich einstellen. Wären die Verfasser jenes Schulplanes und mit ihnen auch Graf Hoym selbst nicht gleichfalls in jenem falschen Aufklärungsbegriff befangen gewesen, so hätten sie Alles, was mit dem Religionsbekenntnis zusammenhing, aus ihrem Entwurf gestrichen und den Plan zu einer einfachen Bürgerschule ausgearbeitet, in der jedem Kinde die notwendigste Allgemeinbildung, welche bis jetzt entweder überhaupt nicht oder nur in jammervollster Weise vorhanden war, hätte zugänglich gemacht werden müssen. Dann wäre die Schule in Wahrheit eine Wohlthat und ein Segensquell für die ganze Gemeinde geworden. Was der Schulplan jedoch beabsichtigte, war nicht eine Bildungsschule, sondern in erster Linie eine religiöse Reformschule, und damit war die Ursache zu einer endlosen Reihe von Kämpfen gegeben, die eine gedeihliche Entwicklung der Anstalt unmöglich machten.

Als der Plan der Kammer zur Prüfung eingereicht wurde, suchte diese zunächst den augenscheinlichsten Fehler, den die Verfasser begangen hatten, zu verbessern. Musste denn einmal die Religion in den Lehrplan aufgenommen werden, so durfte es damals gewiss nicht ohne gleichzeitige Einführung von Talmudunterricht geschehen. Eine Schule, an der zwar Hebräisch,

Bibel und Religion, aber nicht Talmud gelehrt wurde, das konnte für einen Talmudgläubigen — und wie wenige gab es, die das damals nicht waren! — nimmermehr eine Anstalt sein, die Juden erziehen wollte; das musste eine Schule sein, die keine anderen Absichten hatte, als zum Abfall von der überlieferten Religion zu verleiten und die Kinder gewaltsam zu Ungläubigen oder auch zu Andersgläubigen zu machen. Die Kammer sah das wohl ein: „Der Argwohn würde entstehen, man wolle die Kinder als Christen erziehen, ebenso wie der vorgeschlagene Name „jüdische Bürgerschule" leicht dazu veranlassen könne, den Bürger mit dem Christen zu verwechseln."[1]) Hoym war derselben Ansicht, und so zeigt sich das einen Juden der Jetztzeit gewiss höchst eigenartig berührende, die Juden- und Talmudhasser aller Zeiten aber tief beschämende Ergebnis, dass unter der Regierung eines Friedrich Wilhelm II., unter der Herrschaft eines Wöllner an einer zur moralischen und religiösen Verbesserung der Juden eingerichteten Schule das Talmudstudium als obligatorischer Lehrgegenstand von der höchsten Staatsbehörde selbst eingeführt wurde. Es war dies zwar ein nach den Anschauungen der Kammer und des Ministers ganz consequenter Schritt, der jedoch erst recht auf dem falschen Wege zu einem falschen Ziele weiter führte. Denn jetzt hatte man den Plan zu einer Schule, die sich gegen den Talmud richtete, und dabei selbst den Talmud lehrte!

Noch andere Abänderungen wurden durch das Hoym'sche Rescript getroffen. Zunächst sollte die neue Anstalt auf Wunsch der Gemeinde als äusseres Dankeszeichen für den Landesfürsten den Namen „Königliche Wilhelmsschule"[2]) erhalten. Alsdann wurde der Sonntagsunterricht, als gegen das damalige Landespolizeigesetz verstossend, gestrichen und dafür im Sommer Nachmittagsstunden für den Freitag eingesetzt. Zur Aufsicht über die Schule wurde ein vollständiges Kollegium

[1]) St. A. St. Breslau II. 71 p., I.

[2]) Kurze Uebersichten über die Geschichte der Kgl. W.-Schule haben die späteren Direktoren J. M. Neumann und J. A. Francolm in den Schulprogrammen der Jahre 1810 und 1841 veröffentlicht; sie enthalten — nicht immer genau — fast nur Allgemeines.

mit Zimmermann an der Spitze eingesetzt, das direkt von der Kammer ressortierte; es sollte, ausser dem jeweiligen Assessor, einen christlichen Schulmann, mindestens drei Gemeindeangehörige und den jedesmaligen Oberlehrer der Anstalt als Mitglieder zählen. Hoym selbst bestimmte dazu den Professor Ludwig Friedrich Gottlieb Ernst Gedicke[1]) vom Elisabeth-Gymnasium, der als guter Hebraist bekannt war, und den Arzt Dr. Warburg, zu denen durch Wahl noch Dr. Henschel, der Syndikus Dohm[2]) und der Kaufmann Danziger hinzutraten. Am 28. Januar 1791 war das Kollegium konstituiert und bestätigt, nachdem bereits am 11. Dezember 1790 zum Inspektor und Oberlehrer der Anstalt der „durch seine Schriften bekannte und bei der hiesigen Judenschaft so sehr beliebte“[3]) Joël Löwe ernannt worden war. Weshalb der zukünftige Direktor der Wilhelmsschule schon im Voraus „so sehr bei der Breslauer Judenschaft beliebt“ war, wissen wir um so weniger zu sagen, als die Wahl dieses Mannes für den grössten Theil der Gemeinde das Signal zu einem erbitterten Kampfe gab. Bekundete sie doch auf's Deutlichste, welcher Geist jetzt in die Räume der neuen Schule und des alten Gemeindehauses einziehen sollte.

Joel Löwe (Bril)[4]) war das rechte Muster eines Mendelssohnianischen Aufklärers. In charakteristischer Weise vereinte

---

[1]) Er war ein Bruder des berühmten Berliner Friedrich Gedicke des Begründers des Abiturientenexamens, 1761 geboren und seit 1783 in Breslau; Ende 1791 ging er als Direktor nach Bautzen, 1803 übernahm er die Leitung der Bürgerschule in Leipzig, wo er 1839 starb. Am Elisabethgymnasium lehrte er Latein, Griechisch und Hebräisch; 1788 erschien ein von ihm verfasstes hebräisches Lesebuch. Seine Biographie und die Litteratur dazu, s. Allg. Deutsche Biographie Bd. 8. s. v.

[2]) Levin Benjamin Dohm (בנימין בר׳ יעקב שפרות דאדם), Syndikus der Gemeinde, war Mitbegründer und langjähriger Vorsteher der Brüdergesellschaft. Vgl. über ihn Brann, Ges. d. Brüder, S. 15 f.

[3]) Hoym an die Kammer St. A., II 71 p. I.

[4]) Joël b. R. Juda Loeb (יואל בר״ל). Einige Notizen über ihn hat Brüll in der Allg. Deutschen Biographie Bd. 10 gegeben; eine ausführlichere Lebensbeschreibung findet sich in der Litter. Beilage der Pr. Bl., 1802, Seite 79. Sein Geburtsjahr wird verschieden angegeben; nach einigen Angaben ist er 1761 oder 1760 geboren (das letztere auch bei

er in sich all' das, was jene Männer auszeichnete und zwar besonders biblisch-talmudisches Wissen zum erstenmal wieder verschmolzen mit nicht religiöser, nicht jüdischer Allgemeinbildung.

Oettinger, moniteur des dates; die Angaben in der Allgem. Zeitung des Judenthums, 1837, S. 448, sind unzuverlässig). Sein Leichenstein (No. 2911 des alten Breslauer Friedhofs) hat als Datum der Geburt den 4. Adar (= 27. Februar) 1762, als Todestag den 9. Adar (= 11. Februar) 1802. Das Wichtigste aus seinem Leben geben wir oben. Am 19. April 1792 verheiratete er sich mit einer Breslauerin Bella Sina; aus der Ehe stammte ein Sohn Gottlob Richard Löwe, geboren 21. Juni 1801. Zu seiner Verheiratung widmeten ihm mehrere seiner Schüler, „die Gesellschaft der Fleissigen," ein deutsches Gedicht, von dem die Breslauer Stadtbibliothek ein Exemplar besitzt. In Berlin war er eines der Hauptmitglieder des Vereins der Hebr. Litteraturfreunde (חברת דורשי לשון עבר); 1786, als der Verein nach dem Tode Mendelssohns zum Ausdruck seiner Reformbestrebungen seinem Namen noch die Worte שוחרי המוב והתושיה (zur Beförderung des Guten und Edlen) hinzugefügt hatte, hatte er den Vorsitz inne (Meassef 1786, 111). Die von ihm verfassten Schriften und Aufsätze sind bei Steinschneider, Cat. Bodl., No. 6175, und in Fürsts Bibl. Jud. zusammengestellt. Als Programmarbeiten der Wilhelmsschule erschienen von ihm: 1793 „Einige Bemerkungen über Zeitwörter vorzüglich Seyn, Haben und Werden". [Die Arbeit schliesst sich an Adelungs Lehrgebäude der deutschen Sprache und Meiners Versuch einer an der menschlichen Sprache abgebildeten Vernunftlehre an.] 1794 „Etwas über Chronologie zur jüdischen Geschichte"; im selben Jahre: „Einige Nachträge zum Etwas über Chronologie zur jüdischen Geschichte". [Die erste Arbeit geht von dem Satze aus: wenn in der Bibel Alles stimmen müsse, dann seien Krümmungen unvermeidlich. Die Nachträge sind eine Zurückweisung der vom Rektor Scheibel in der Litter. Beilage zu den Pr. Bl. 1794, S. 221 geübten Kritik.] 1796 „Assaph über ächte und unächte Religiosität" [Ps. 50]. 1798 „Nachlese zur deutschen Synonymik". [Ergänzungen zu dem Werke Johann August Eberhards.] 1799 „Fortsetzung hiervon". 1800 „zweite Fortsetzung. Ausserdem erschienen in den zu Braunschweig herausgegebenen „Beiträgen zur Beförderung der fortschreitenden Ausbildung der deutschen Sprache von einer Gesellschaft von Sprachfreunden" mehrere Aufsätze von ihm, nämlich 1795 im 1. Stück ein Schreiben an Herrn Schulrat C. [Campe], im 3. Stück über die aus Umstandswörtern gebildeten Beiwörter und über das Wort Entsprechen; 1797 im 7. Stück „Bemerkungen über den Ausdruck in Göthens Iphigenie"; „an den S.-R. Campe und einige Bemerkungen zum 5. und 6. Stück der Beiträge". Eine Antwort Löwes auf eine Besprechung seines Schreibens an Herrn Schulrat Campe enthält die litter. Beilage zu den Pr. Bl. 1795, S. 239.

Gerade dies war ja das Hauptverdienst der Measfim und ihrer Anhänger, dass sie den Damm, den falsches Vorurteil und nichtige Furcht vor Irreligiosität und Abfall allmählich immer höher aufgeworfen hatten, gewaltig durchbrachen und den so lange zurückgehaltenen Strom der allgemeinen Geistesbildung ihren Glaubensgenossen wieder zuführten. Bei Joël Löwe war diese Vereinigung noch um so interessanter, als sein profanes Wissen nicht, wie bei den meisten seiner Mitkämpfer, hervorgegangen war aus autodidaktisch feuriger Lern- und Wissbegierde, sondern erworben war durch einen regelrechten und geordneten Schulunterricht. In der Stadt geboren, in deren Mitte sich all' dies neue Streben und Denken zuerst und am schnellsten Bahn gebrochen hatte, in Berlin, war er von seinem Vater, der, von Unglück im Geschäftsbetrieb heimgesucht, zuletzt ein Lehrhaus errichtet hatte, nach hergebrachter Sitte schon von zartem Alter an in die Kenntnis der Religionsschriften eingeweiht worden; durch Begabung und Eifer hatte es der junge Löwe bald so weit gebracht, dass er als neunjähriger Knabe bereits eine Art Hauslehrerstelle bekleiden konnte. Aron Meyer, dessen ihm gleichalterige Söhne er in den religiösen Fächern unterrichtete, wurde nun sein zweiter Vater[1]); durch tüchtige Lehrer liess er dem eifrigen und ver-

---

Die Löweschen Aufsätze in den „Beiträgen" und diese selbst wurden im Xenienkampfe von Schiller und Göthe verspottet; vgl. Boas, Schiller und Göthe im Xenienkampf Bd. I, Xenion 141 und 179, wo auch das Todesjahr Löwes zu berichtigen ist. Jost, Gesch. d. Isr., Bd. 9, S. 93, erwähnt seines Streites mit dem Kirchenrat Paulus über die Chronik der Malabarischen Juden in Eichhorns Krit. Biblioth. — Ein Bruder Löwes, Elkan L., der im Meassef öfters erwähnt wird und Mitübersetzer der Haftarot war, lebte als Lehrer in Berlin, Riga und Petersburg und zuletzt als Censor in Riga. Joël L. widmete ihm seine Koheleth-Ausgabe, Berlin 1789.

[1]) Vgl. das hebr. Widmungsgedicht an Aron Meyer (אהרן יורש) und dessen Frau Rösel im 2. Teil der Löweschen Psalmenausgabe (זמירות ישראל), Berlin 1786 zum erstenmal gedruckt. Er verbrachte 11 Jahre in deren Hause. Ob der bei Geiger, Zeitschrift f. Gesch. d. Juden in Deutschland III, 225 angeführte Aron Meyer derselbe ist?

ständigen Jüngling eine ebenso sorgfältige Erziehung in profanen Dingen zuteil werden wie seinen eigenen Söhnen, und hier war es, wo Joël den Grund zu seinen umfassenden allgemeinen Kenntnissen legte. Ganz besonders waren es die Sprachen, die ihn interessierten, und in kurzer Zeit hatte er es im Französischen, Englischen, Italienischen und Deutschen — das letztere war ja damals für einen an den Jargon gewöhnten Juden ebenso ein Lehrgegenstand wie jede andere fremde Sprache — so weit gebracht, dass er sich eingehend mit ihrer Litteratur beschäftigen konnte. Selbst als er auf den Wunsch seines Pflegevaters einige Jahre in dessen Geschäft verbrachte, setzte er eifrigst — wenigstens bei Nacht — seine Studien fort. Natürlich konnte er dem Geschäftsleben keinen Geschmack abgewinnen, und so übernahm er in seinem 20. Lebensjahre mit Vergnügen eine Lehrerstelle im Hause David Friedländers. Wir glauben es gerne, wenn Löwe die zehn Jahre, die er hier nunmehr verbrachte, als die glücklichsten seines Lebens bezeichnete. Welche Aussichten eröffneten sich hier dem wissensdurstigen, lernbegierigen Jüngling! Kam er doch jetzt durch Friedländer, den Freund und Schüler Mendelssohns, mitten hinein in all' das Leben und Treiben, dem er auch wohl vorher schon nicht ganz ferne gestanden, und an dem die zahllose Schar der bedeutendsten Männer teilnahm, welche der Ruf des zweiten Sokrates angelockt hatte! Kam er doch hinein mitten in den Wirbelsturm von neuen Gedanken, Anregungen, Wünschen und Plänen, von denen alle jene jüdischen Männer und Jünglinge erfüllt waren, die in grosser Menge sich um den berühmten Mose Dessau gesammelt hatten, hinein in jene kleine Gelehrtenrepublik, wie Delitzsch[1]) treffend sie kennzeichnete, die mit mutigem Eifer Front machte gegen die falsche Richtung, welche das Heiligste, das es für sie gab, ihre Religion und ihr Glaube, eingeschlagen hatte oder einzuschlagen drohte. Hier war es, im Hause Friedländers, wo Joël Löwe all' die Freunde fand, mit denen er dann gemeinschaftlich für gleiche Ideale

[1]) Zur Geschichte der jüdischen Poesie, S. 101.

und Ideen kämpfte und stritt. Da war der eifrige Friedländer selbst, von dem er sagt[1]): Zum Lehrer hattest Du erkoren mich für Deine Söhne, der Lehrer aber wandelt frohen Herzens gänzlich sich zum Schüler". (Fortsetzung folgt.)

Notizen.

1. Zu S. 106 Zeile 12: Nicht nur Jerusch., ed. Krotoschin, sondern auch die ed. princeps (Ven. 1523—4), hat die LA: רבי יהושע דושיב בית דין.

2. Ueber Entstehung und Zeit des Sikarikon-Gesetzes, handelt auch N. Krochmal More Nebuche ha-Seman, S. 88—9. Anstatt: לקח מן הסקריקון, liest er: לקח מן הסקרין, und ebenso Rapoport im Erech Millin, S. 1., s. v. אבא סקרא.

3. S. 117, letzte Zeile des Textes, ist „27b" Druckfehler für 278.

4. Im Sammelbande קובץ על יד III, נסמרים, S. 14—15, habe ich bereits darauf hingewiesen, dass die Stelle im Commentar des Elasar aus Worms Bl. 1d—2, dem Commentare Saadja's bei Barzeloni entnommen ist (Bl. 1c enthält fast nichts von Saadja). Dort habe ich auch die Varianten mitgetheilt und das Fehlende bei Barzeloni ergänzt. Auch habe ich auf die Stelle: והיא דאם הגרולה . . . . ורוח כסדל שומף (oben S. 118) hingewiesen und die Varianten angemerkt. Diese Stelle ist aber nicht vom Gaon Saadja, sondern, wie dort nach Barzeloni angegeben ist: מ' אחרינא מן דמפרשים. Der von mir dort ausgesprochene Zweifel, ob Elasar diese Commentare direkt oder nur von Barzeloni bekannt waren, erledigt sich durch den Hinweis (l. c.) auf Elasar, Bl. 15, welche Stelle nur Barzeloni entnommen sein kann. Wie es aber scheint, ist dieser Commentar nicht von ihm, sondern nur von seinem Vater Jehuda ben Kalonymos oder von seinem Lehrer Jehuda ben Samuel benützt worden, da er von ihm nicht namentlich angeführt wird.

S. J. Halberstam.

Besprechungen.

Dr. J. Eschelbacher, Bezirksrabbiner, Zwei Reden über den Talmud, geh. in der Synagoge in Bruchsal. Trier. Sigm. Mayer. 1892, 48 SS., 8.

Die Schrift ist aus dem verdienstlichen und nachahmenswerthen Streben hervorgegangen, den jetzt wieder systematisch betriebenen Verleumdungen des Talmuds und des Judenthums durch eine sachkundige und wahrheitsgemässe Darstellung entgegenzutreten. Auf allen Gebieten gilt es als selbstverständlich, dass die Unwissenden nicht mit-

[1]) Hebr. Widmungsgedicht im 3. Teil der Psalmenausgabe. Der Frau Friedländers, Blümchen, ist die 1785 Berlin von Löwe herausgegebenen Übersetzung der Pesach-Hagada gewidmet.

zureden haben, gewiss aber nicht das grosse Wort, das entscheidende und absprechende Urtheil, sich anmassen dürfen. Nur Juden und Judenthum und was damit zusammenhängt, erlaubt man sich ungekannt zu verurtheilen. Ob Vorurtheil und Abneigung, ob Hass und Rachsucht, ob das teuflische Beginnen, die Juden als Ableiter der herrschenden Unzufriedenheit preiszugeben, dem böswilligen Gerede über den Talmud, wie den übrigen Verhetzungen einer urtheilslosen Menge zu Grunde liege, immer ist neben der moralischen Verwerflichkeit eines solchen Beginnens doch auch die schmachvolle Versündigung an der Wahrheit, die Verletzung der einfachsten Elemente alles Wissens und Erkennens in der Leichtfertigkeit und Schamlosigkeit hervorzuheben, womit der Talmud von Leuten geschmäht wird, die nie eine Zeile darin zu verstehen oder auch nur zu lesen im Stande waren. So haltlos aber auch die Angriffe, so wahrheitswidrig auch die gegnerischen Mittheilungen aus demselben sind: die Gefahren eines Eindrucks bei der dreisten und wohlberechneten Wiederholung der vielfach bereits widerlegten Beschuldigungen sind nicht zu übersehen und nicht zu unterschätzen. Von Verleumdungen bleibt, und wären sie noch so unbegründet, wie das bekannte Sprichwort sagt, dennoch immer Etwas haften. Am schlimmsten wäre es aber, wenn die zunehmende Unwissenheit in jüdischen Dingen unter unsern eigenen Glaubensgenossen bewirken könnte, dass auch bei ihnen jene Verdächtigungen nicht spurlos bleiben, dass auch in unserm eigenen Kreise eine Beunruhigung und Unsicherheit trotz der augenscheinlichen gehässigen Ziele unserer Feinde den geringsten Anhalt fänden. Darum ist es unstreitig Pflicht und Aufgabe der sachkundigen Rabbiner, in leichtfasslicher und zweckmässiger Form ein wahrheitsgetreues Bild von der Tendenz und dem Inhalt des Talmuds sämmtlichen Mitgliedern ihrer Gemeinde zu entwerfen. Dieser Aufgabe hat sich Herr Dr. Eschelbacher mit Umsicht und Geschicklichkeit unterzogen. Er hat sehr passend das Wochenfest, das Fest unserer Gesetzgebung, dazu benutzt, um seine Gemeinde über den Talmud in zwei Vorträgen zu belehren. Der Synagogenrath in Bruchsal hat sich durch die Veröffentlichung dieser Reden ein Verdienst erworben, da nicht nur die Zuhörer den dargebotenen reichen Stoff sich gern nochmals lesend vergegenwärtigen werden, sondern auch anderen Gemeinden und deren Lehrern eine Schrift willkommen sein wird, die über eine so wichtige Litteratur wie die talmudische, ihnen die richtigen und nothwendigen Aufschlüsse und Mittheilungen giebt. Es genügt ein Blick auf das Inhaltsverzeichniss, um den Werth und die Mannigfaltigkeit der Schrift zu erkennen. Es folgen auf die Einleitung Erörterungen über den Namen und die Aufgabe des Talmud, über dessen Entstehung, Verbreitung und Studium, über die Schwierigkeiten seines Verständnisses, über die hinsichtlich desselben verbreiteten Irrthümer und Verleumdungen, über das sittliche Ideal der Lehrer des Talmuds, über dessen Gegenstand und Inhalt, über die Stellung des Talmuds gegenüber dem Heidenthum, gegenüber einem reinen sittlichen Menschenthum und gegenüber dem Christenthum. Den Schluss bildet eine inhaltreiche und ansprechende Zusammenstellung der Erklärungen des Talmuds zu den Zehngeboten. — Das Buch verdient es, in den jüdischen Gemeinden weit verbreitet und zu deren Belehrung bestens benutzt zu werden

Dr. David Rosin.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Dr.
Gotthilf
Walter

Neutestamentliche Studien.

Von

Oberrabbiner **Dr. M. Güdemann** in Wien

II.

Das IV. (Johannes-) Evangelium und der Rabbinismus.

Wenn man das dem Apostel Johannes zugeschriebene, von einem Theile der christlichen Ausleger auch für ein Werk desselben gehaltene, von einem anderen aber mit grösserem Rechte für ein späteres Erzeugniss erachtete Evangelium aufmerksam und unbefangen liest und dabei eine genügende Vertrautheit mit den religiösen Verhältnissen der Juden in der neutestamentlichen Zeit besitzt, so kann man nicht umhin, in dieser auch aus anderen Ursachen merkwürdigen Schrift zwei, obenhin betrachtet, einander widerstreitende Erscheinungen zu beobachten. Die eine, mehr zu Tage liegende und deshalb vielfach bemerkte und besprochene, äussert sich in der Art und Weise, wie der Verfasser von den Juden spricht. Schon dass er sie so nennt, ist in dem Sprachgebrauche der Evangelien eine Ausnahme. Das Fremdartige tritt aber am meisten darin hervor, dass er sogar bei Anlässen, bei welchen Niemand die Erwähnung der Juden erwarten würde, dieselbe nicht unterlässt. Z. B. 2, 13 „Und es war nahe das Passah der Juden“;[1]) 5, 1 „Darnach war ein Fest der Juden“; 6, 4 „Es war aber nahe das Passah, das Fest der Juden“; 7, 2 „Es war aber nahe das Fest der Juden, die Laubhütten“; 11, 55 „Es war aber nahe das Passah der Juden“. Ich habe zunächst bloss diese Beispiele hervorgehoben, weil bei ihnen die Erwähnung der Juden am auffallendsten ist und deshalb unmöglich zufällig sein kann. Als ob Passah und Laubhütten nicht hinlänglich als Feste der Juden bekannt wären, nicht aus dem Zusammenhange als Feste der Juden selbst für den

[1]) Oscar Holtzmann, Das Johannesev. (Darmst. 1887), S. 205 bemerkt dazu: „Der Evangelist kennt also noch ein anderes, nicht jüdisches Passah“. Er setzt nämlich den Verf. spät an und lässt ihn bereits den christlichen Festkalender vor sich haben. Allein die obige Zusammenstellung genügt, um die Seltsamkeit dieser Erklärung zu beweisen.

mit den Verhältnissen von Haus aus nicht bekannten Leser sich ergäben, dass der Verfasser für nöthig findet, sie ausdrücklich als solche zu bezeichnen! Hier muss nothwendig eine Absicht obwalten, die, selbst ohne die Synoptiker zum Vergleiche heranzuziehen, sich Jedem aufdrängt. Vollends erst, wenn man diesen Vergleich anzustellen sich die Mühe nimmt. Matthäus spricht, mit der unwesentlichen Ausnahme (offenbar einem späteren Zusatz) 28, 15 von den „Juden" gar nicht. Er redet durchweg vom „Volke". Wenn er ein paar Mal Jesus vom „Hause Jsrael" sprechen lässt, so giebt sich dieser Ausdruck als eine mehr poetische Variante für Volk leicht zu erkennen. Als Gegner Jesu werden bei ihm die Schriftgelehrten, Pharisäer, Sadducäer, Hohenpriester, Aeltesten angeführt. Dass die „Juden" schlechthin als Gegner oder Controversisten Jesu auftreten, wie im 4. Ev. 2, 18. 20. 6, 41. 52. 8, 22. 48. 52. 57, oder dass die „Juden" als solche Jesus verfolgen und ihm nach dem Leben trachten, wie ebenda 5, 16. 18. 7, 1. 11 (vgl. H. Holtzmann, Hand-Comm. z. NT IV, Freib. i. Br. 1891, S. 13) — dafür sucht man bei Mt. vergebens nach einem Beispiel. Das Gleiche gilt von der gesammten Synopse. Bei Marc. wird nur 7, 3 der „Juden", zusammen mit den Pharisäern gedacht, bei Luc. 7, 3. 23, 37. 38 bedienen sich dieses Ausdrucks der römische Hauptmann und die römischen Soldaten, was erklärlich ist. Selbstverständlich fehlt auch bei dem einzigen in der Synopse erwähnten Feste, dem Passah, der Beisatz „der Juden". Aus diesem Allen geht hervor, dass der 4. Evangelist damit, dass er und wie er von den „Juden" spricht, eine Absicht verfolgt, als welche offenbar darauf ausgeht, die Juden als etwas ihm Fremdes darzustellen, woran sich dann von selbst die Folgerung knüpfen würde, dass er kein Jude und mit Juden und Judenthum nicht weiter vertraut sei. Gegenüber dieser aus dem Angeführten sich aufdrängenden Annahme ist die Stelle 4, 22 („Das Heil kommt von den Juden") irrelevant. Ich kann weder die Betonung des jüdischen Bewusstseins (Luthardt, Das Ev. nach Joh., Nördlingen 1886, S. 7), noch einen den Juden „günstigen Sinn" (Godet, Commentar, deutsch, 3 Aufl. Hannover 1890, I, S. 113) darin erblicken, noch liegt meines Erachtens ein Anlass vor, die Stelle mit Eichthal für die Randbemerkung eines Juden vom alten Schlage, oder mit Renan für einen ungeschickten Zusatz des Evangelisten (Godet, II, S. 189) zu erklären. Die Worte enthalten eine einfache historische Thatsache (vgl. Römer $9_{,5}$), aus deren Mittheilung sich hin-

sichtlich der Stellung des Evangelisten zu Juden und Judenthum nichts schliessen lässt.

Dagegen lässt in dem Doppelcharakter des 4. Evangeliums die andere, nunmehr zu betrachtende Seite desselben gar keinen Zweifel daran zu, dass der Verfasser ein Jude, und nicht bloss mit dem AT, sondern auch mit dem rabbinischen Judenthum durchaus vertraut war. Ja er darf dreist als derjenige unter den neutestamentlichen Autoren bezeichnet werden, der den mischnisch-talmudischen Gedankengang und Gedankenkreis vollständig beherrscht und bei seiner Darstellung der evangelischen Geschichte mit wohlberechneter Absicht auf das rabbinische Judenthum eingeht. Bevor ich diese Behauptung weiter ausführe und daraus Schlüsse ziehe, will ich sie mit einigen Beispielen begründen, deren in die Augen springende Beweiskraft aus einem Vergleiche seiner Darstellung mit der synoptischen erhellen wird.[1])

1) Das Aehrenausraufen am Sabbath rechtfertigt Jesus bei Mt. 12, 3ff. mit dem Hinweise auf David, der die Schaubrode verzehrte, und auf die Priester, welche im Heiligthum manche Sabbathverbote übertraten. Den Vorwurf wegen der Sabbathheilung weist er das. 11 mit der Gegenfrage ab, ob man denn nicht am Sabbath ein in eine Grube gefallenes Schaf herausziehen würde u. s. w. Aehnlich lautet der Bericht über diesen Gegenstand bei Marc. 2, 23f. und 3, 1f., nur dass in Betreff der Heilung am Sabbath die Gegenfrage hier lautet: „Soll man am Sabbath Gutes thun oder Böses? Das Leben erhalten oder tödten?“ Luc. 6, 1f. stimmt mit Marc. überein, Luc. 13, 15f. mit Matthäus. Es liegt auf der Hand, dass Jesus mit den angeführten Abweisungen, welche er den „Pharisäern“ ertheilt, auf deren Standpunkt nicht eingeht, d. h. dass er sie nicht auf ihrem Gebiete, nämlich dem rabbinischen, schlagen will, wie denn, um nur von der Hinweisung auf den Tempeldienst zu reden, bekannt ist, dass das Heiligthum nicht blos hinsichtlich der Sabbathverbote, sondern auch hinsichtlich anderer, wie z. B. des Wucherverbotes, eine exemte Stellung einnahm. Aber die Synopse lässt diesen Umstand, so wie Anderes, worauf sich die Pharisäer ihrerseits hätten berufen können, unberücksichtigt. Ganz anders steht dagegen die Sache im 4. Evangelium. Dasselbe gedenkt nur

[1]) Die folgende Darstellung wird zeigen, was von dem restringierenden Urtheil Oscar Holtzmann's, dass „der Verfasser nicht unbewandert in dem jüdischen Leben der Zeit“ sei, zu halten ist.

einer Art der Sabbathverletzung, nämlich der Sabbathheilung, für die Rechtfertigung derselben aber giebt Jesus hier keines der von der Synopse erwähnten Motive an, sondern er beruft sich dafür auf die Beschneidung. Da diese am Sabbath gestattet sei, so verdiene er keinen Tadel deswegen, dass er den ganzen Menschen gesund gemacht habe (7, 22. 23). Wenn H. Holtzmann zu dieser Stelle bemerkt: „Jesus rechtfertigt also gerade wie in den vorschwebenden Stellen Mt. 12, 5. 11. 12. Lc. 13, 15. 16 seine Sabbathheilung durch die eigene Sabbathobservanz der Juden", so zeigt er, dass ihm der Unterschied, welcher in diesem Punkte zwischen dem 4. Evangelisten und der Synopse besteht, nicht aufgegangen ist. Der Unterschied kann aber nicht grösser sein, als er thatsächlich ist, da die Rechtfertigung Jesu im 4. Ev. genau mit der Folgerung des R. Eleaser b. Asarja (Sabb. 132a) übereinstimmt: „Wenn schon bei der Beschneidung, bei welcher es sich bloss um ein Glied handelt, der Sabbath zurücktreten muss, um wie viel mehr ist dies bei der Lebensrettung der Fall". Demnach weist Jesus im 4. Evangelium, was in den „vorschwebenden Stellen" der Synopse nicht geschieht, die Juden auf ihrem, dem rabbinischen, Gebiete zurück,[1]) und nur die in diesem Evangelium enthaltene Hinweisung auf die Beschneidung kann man eine richtige Berufung auf die „eigene Sabbathobservanz der Juden" nennen, um so mehr, als die Erlaubniss, am Sabbath zu beschneiden, im AT nicht ausdrücklich ertheilt, sondern eine rabbinische Folgerung aus III BM 12, 3 ist (Sabbath das.). Es ist also bei dem 4. Evangelisten die wohlberechnete Absicht, auf den Rabbinismus einzugehen, gar nicht zu verkennen, und diese Absicht tritt ebenso in dem hervor, was er bei Behandlung des Sabbath-Konfliktes im Unterschiede von der Synopse nicht sagt, wie in dem, was er sagt.

2) Ein zweiter Vergleich mit den Synoptikern führt zu demselben Ergebniss. Bei Mt. 4, 4 ertheilt Jesus, welchen hungert, dem Versucher, der ihn auffordert, er möge, wenn er Gottes Sohn sei, die Steine Brod werden lassen, die Antwort, dass geschrieben stehe: „Der Mensch lebt nicht

---

[1]) Auch Oscar Holtzmann, S. 233 bezeichnet diese Argumentation als eine „gelehrtere, vielleicht auch schlagendere, als die ähnliche synoptische Luc. 13, 15. 16." Wenn dagegen die Antwort Jesu nach Holtzmann, S. 189 „auf die jüdische Anschauung von der Unreinheit der Unbeschnittenen zurückgehen soll," so ist mir von einer solchen Anschauung nichts bekannt.

vom Brode allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht". (Bei Luc: „sondern von jedem Worte Gottes", welche kürzere Fassung wohl zu beachten ist). Der Vers (VBM 8, 3) ist nach den LXX citirt, gegen deren Uebersetzung sich im Grunde nichts sagen lässt. מוצא פי ה' kann wie מוצא שפתיך (das. 23, 24) mit ῥῆμα, Wort schlechtweg, wiedergegeben werden. Die LXX suchen durch den epexegetischen Beisatz ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος Θεοῦ sich dem hebr. Ausdruck anzupassen. So auch Onkelos על כל אפקות מימרא דה', wobei ich über das anti-anthropomorphistische מימרא wohl nichts zu sagen brauche. Was ist nun bei den Synoptikern mit dem Citat gemeint? Klar ist dies auf keinen Fall ausgedrückt. Der Satz kann sagen wollen: Gott ist im Stande, durch sein Wort Steine in Brod zu verwandeln. Er kann aber auch, wie alte Ausleger annehmen, die „geistliche Nahrungskraft des göttlichen Wortes" betonen wollen (vgl. Chrys. δύναται ὁ θεὸς καὶ ῥήματι θρέψαι τὸν πεινῶντα". Calov. „Revocat a verbo potentiae, quo lapides erant in panem convertendi, ad verbum gratiae, cui adhaerentes vivent, etiamsi pane careant" bei Meyer, Krit. exeg. Handb. über die Ev. d. Mt., 7. Aufl.). In ähnlicher Weise musste das „Wort Gottes" in der angeführten Bibelstelle für die Logoslehre herhalten, wie das Buch der Weisheit sagt: τὸ ῥῆμά σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ und wie nach Philo die Bibel mit dem Manna τὸν θεῖον λόγον als τὴν οὐράνιον φιλοθεάμονος ψυχῆς ἄφθαρτον τροφήν bezeichnen will (Vgl. Siegfried, Philo von Alexandria, S. 24. 226. 319). Die hellenistische Auffassung von dem „Worte Gottes" macht die Annahme wahrscheinlich, dass die Synopse dasselbe in ähnlicher Weise verstanden, wenn auch nicht gerade auf den Logos bezogen habe. Aber diese Auffassung, die man ja als eine Art Midrasch ansehen könnte, ist durchaus unjüdisch. Pseudo-Jonath. übersetzt die betreffenden Worte unmissverständlich על כל מה דאית ברי. על מימרא דה', um jeden Zweifel daran zu beseitigen, dass es sich um materielle Nahrung handele, die allerdings Gott durch sein Wort auf beliebige Weise hervorbringen könne, um das Brod zu ersetzen. Eben so wenig weiss der Midrasch etwas von einer „geistlichen Nahrungskraft des göttlichen Wortes".[1] Es ist nun sehr lehrreich, einen Vergleich anzustellen zwischen

---

[1] Die von Wünsche, Neue Beitr. zur Erläuter. der Evv. zu Mt. 4,4 beigebrachten Parallelen sind keine. Das Fasten Moses erklärt der Midr. Schem. r., c. 47, מוי השכינה ניתן. Das ist etwas ganz Anderes.

der Hinweisung Jesu auf das Mannawunder bei der Synopse und den Ausführungen im 4. Ev. 6, 31ff., in welchen Jesus ebenfalls vom Manna ausgeht und wiederholt darauf zurückkommt, um sich selbst das Brod des Lebens zu nennen und die Einsetzung des Abendmahles zu anticipieren. Nichts lag hier näher als die Berufung auf die von der Synopse Jesus in den Mund gelegte Stelle V. BM. 8, 3. Aber gerade diese lässt der Evangelist bei Seite, obgleich doch gerade er als Vertreter der Logoslehre davon hätte Gebrauch machen können, vielmehr bedient er sich einfach, an das Manna anknüpfend, des Brodes als eines Bildes für geistige Nahrung, wie Jesai. 55, 1. Spr. 7, 5, wodurch er sich also mit der jüdischen Denk- und Ausdrucksweise besser vertraut zeigt und sich ihr mehr conformiert, als die Synopse, bis er denn freilich, wie er nicht anders konnte, auf das wirkliche Essen, das φαγεῖν τὴν σάρκά [1]) zu sprechen kommt. Die Verse 34 und 52 geben genau die Grenzen an, bis wie weit die jüdischen Zuhörer Jesus einerseits verstehen, und von wo an sie andererseits ihn nicht verstehen, oder mit anderen Worten: bis wohin das Jüdische reicht, und wo das Christliche anfängt. Dadurch tritt die Absicht des Evangelisten, sich der rabbinischen Auffassung möglichst anzupassen, nur um so schärfer hervor.

Ich glaube in der vorstehenden Auseinandersetzung gezeigt zu haben, dass der Verfasser des 4. Ev. in zwei Fällen, in welchen die Synopse, die er, wie vielfach angenommen wird, gekannt hat, ihm hätte als Wegweiserin dienen können, bei seiner Darstellung eine Richtung einschlägt, welche von der ihrigen erheblich abweicht, dagegen dem Rabbinismus entspricht. Da dies nicht zufällig sein kann, vielmehr die Abweichung von der Synopse das Verfahren des 4. Evangelisten als ein beabsichtigtes erscheinen lässt, so darf man, wenn man demselben einmal auf die Spur gekommen ist, füglich erwarten, es auch durch weitere Momente in seiner Darstellung bestätigt und aufgehellt zu finden. Diese Erwartung wird denn auch nicht getäuscht. Der Evangelist führt Einzelheiten an, von welchen die gesammte Synopse nichts weiss, die ihm aber man sollte glauben den gesuchten Anlass bieten, seine Vertrautheit mit der rabbinischen Ausgestaltung des Judenthums dazuthun, oder richtiger, seine Darstellung der evan-

---

[1]) Sollte die Aeusserung des Rabbi Hillel über den Messias: שכבר אכלוהו וכו׳, sowie die ganze Stelle Synh. 95a, auf diesen Ausdruck anspielen?

gelischen Geschichte nach Massgabe dieser Kenntniss einzurichten. Es sind die folgenden:

3) Von dem Aufenthalte Jesu in Jerusalem während des Laubhüttenfestes heisst es 7, 37f: „Am letzten Tage aber, dem grossen (τῇ μεγάλῃ), des Festes stand Jesus auf und rief laut und sprach: Wen dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, wie die Schrift gesagt hat, Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fliessen". Von dem ganzen Vorgange sagen die Synoptiker kein Wort. Dass aber in der Ansprache Jesu auf die Ceremonie der Wasserlibation Bezug genommen ist, liegt zu sehr auf der Hand, als dass es von alten und neueren Auslegern nicht erkannt und anerkannt worden wäre. Es muss allerdings unter ihnen auch solche geben, wie H. Holtzmann, welcher (S. 108) die Annahme dieser Beziehung eine „archäologische Grille" nennt. „Aber" — sagt er zur Begründung seiner Ansicht — „vom Trinken ist ja die Rede, und wenn an diesem Herbstfeste allerdings viel getrunken wurde, (ein bacchantisches Fest nach Plut. Symp. IV, 6, 2), so doch gewiss nicht jene Libationen?" Ob am Laubhüttenfest viel getrunken wurde, kann ich nicht mit der beneidenswerthen Sicherheit bestreiten, mit welcher Holtzmann auf Grund einer in jüdischen Dingen so verlässlichen Quelle, wie Plutarch, dies behauptet. Indessen bestand die Feierlichkeit zwar zum Theil in der Libation, in dem ניסוך המים, aber ihr eigentlicher Name war שמחת בית השואבה. Auf dem Schöpfen des Wassers liegt also, wie schon bei Jes. 12, 3, worauf der Talmud (Succa 48b) sich bezieht, der Nachdruck, so dass der ohnehin schwächliche Einwand Holtzmann's, dass „vom Trinken" die Rede sei, vollends allen Halt verliert, da Trinkwasser doch auch erst geschöpft werden muss. Holtzmann's Kenntniss von dem Judenthum der neutestamentlichen Zeit ist allerdings mit dem Spott über „rabbinischen Witz und Geschmack" (das.) erschöpft. Wir haben aber hier wiederum, und das ist für die gegenwärtige Untersuchung die Hauptsache, eine Bezugnahme des Evangelisten auf den Rabbinismus, denn das Wasserfest ist keine biblische, sondern eine, wenn auch weit zurückdatierte, rabbinische Institution, weshalb es von den Sadducäern bestritten und von Alexander Jannai in flagranter Weise verleugnet wurde. Rabbinisch ist auch die ganze Ausdrucksweise des Evangelisten. Der Ausdruck ἐσχάτῃ ἡμέρα . . . τῆς ἑορτῆς entspricht dem rabbinischen יום טוב אחרון של חג was nicht, wie Godet S. 306 meint, der „letzte und gute Tag", sondern der letzte Feiertag

heisst, worunter der 8. Tag zu verstehen ist und womit die Bemerkungen Pölzl's (Com. zu Joh., Graz 1882, S. 219) und seiner Gewährsmänner sich erledigen. Mit dem Beisatz τῇ μεγάλῃ ist nicht auf „Hoschana rabba" angespielt, welches nicht einmal der Talmud kennt, noch der Tag gemeint, „der am herrlichsten war", wie Luther übersetzt, noch auch, wie Luthardt und H. Holtzmann erklären: „sabbathlichen Charakters, mit besonderer Versammlung und Festopfern gefeiert" (obwohl dies an sich richtig ist), sondern es ist damit der Tag gemeint, der wieder „gross" war, nämlich יום טוב im Unterschiede von חולו של מועד, den sog. Halbfeiertagen. Diesen Tag wählte Jesus mit Recht für seine auf das Wasserfest bezugnehmende Ansprache, da dasselbe bis zu diesem Tage reichte. Uebrigens beobachtete man noch am Ausgange des achten Tages gewisse Zeichen, aus welchen man die Regenverhältnisse des Jahres ermessen zu können glaubte (Joma 21b, Baba batra 147b), da das ganze Laubhüttenfest als die Zeit betrachtet wurde, in welcher Gott über „das Wasser" — also auch über das Trinkwasser, um hiermit noch einmal auf die Bemerkung H. Holtzmann's zurückzukommen — seinen Richtspruch fälle (M. Rosch hasch. I, 2).

Fasst man diesen Charakter des Hüttenfestes, als der Entscheidungszeit über das Wasser (בחג נידונין על המים), ins Auge, so gelangt man dadurch zu der meines Erachtens sehr wahrscheinlichen Erklärung des oben angeführten Satzes: „Wer an mich glaubt, wie die Schrift gesagt hat, Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fliessen." Die Stelle kommt im AT nicht vor. Das Citat beginnt aber, wie die Ausleger richtig erkannt haben, erst mit dem Nachsatze: Ströme u. s. w. und ist auf den Anfang: Wer u. s. w. bloss angewendet. Demnach wollen die Worte καθὼς εἶπεν ἡ γραφή so viel sagen, wie das übliche עליו הכתוב אומר, was mir richtiger zu sein scheint als Salkinson's כדבר הכתוב. Die Ausleger geben nun verschiedene Stellen an, welche Jesus gemeint haben kann, ohne dass er sie wörtlich citierte. Ich erachte es für wahrscheinlich, dass Secharja 14, 8 יצאו מים חיים מירושלם gemeint ist, und zwar deswegen, weil in diesem Capitel mehrfach vom הג הסכות die Rede ist. Das seltsame „Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe (ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ) fliessen" liesse sich etwa auf folgende Weise erklären. Das Citat lautete statt מירושלם ungenau מכרב ירושלם, allmälig blieb ירושלם, als nicht zur Sache gehörig, weg, und aus מכרב wurde dann, da das Citat auf

die Person des Glaubenden bezogen wurde, מִקִּרְבּוֹ, welches dann griechisch allzu genau mit ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ wiedergegeben wurde. So entstand dadurch, dass man eine harmlose Ungenauigkeit durch eine peinliche Genauigkeit verschlimmbesserte, der sehr unbequeme „Leib", während zu sagen war: Ströme lebendigen Wassers werden von ihm (ἐξ αὐτοῦ) ausgehen, was ganz hebräisch gedacht ist. Ein Seitenstück zu dieser Metamorphose — nur im umgekehrten Sinne — bildet die vom Talmud Megilla 9a mitgetheilte Uebersetzung der LXX von ותצחק שרה בקרבה (Gen. 18, 12), wo der „Leib" beseitigt wurde, während er hier eingedrungen ist. Ich bemerke noch, dass קֶרֶב dem κοιλία entspricht und von den LXX so wiedergegeben zu werden pflegt. Für die Beurtheilung der Sachkenntniss des Evangelisten sind aus diesem Citat, das ihm wohl als etwas bereits Cursierendes vorlag, keinerlei Schlüsse zu ziehen. (Schluss folgt.)

Die יורדי מרכבה, die Mystiker der Gaonenzeit und ihr Einfluss auf die Liturgie.

Von

Dr. **Philipp Bloch** in Posen.

(Fortsetzung*.)

Zuletzt folgen in drei Kapiteln (c. 24. 25. 26, S. 100 ff.) zusammenhangslose, durch einen Ueberschwang pleonastischer Lobesworte auffallende Gebetstücke.[1]) Bei ihrer Einleitung heisst es: „Sobald man vor dem Thron der Herrlichkeit steht, stimmt man den folgenden Gesang an, welchen der Thron der Herrlichkeit an jeglichem Tage singt u. s. w." Seinem Wortlaut zufolge ist dies keine Einleitung zu sämmtlichen folgenden Gebetstücken, sondern nur die Ueberschrift für das nächstfolgende Gebet, das mit den Worten תהלה שירה וזמרה ברכה וכו׳ (c. 24, S. 100) beginnt, und bedeutet, dass dieses Gebetstück eine Inkantation für das höchste Stadium der Verzückung bildet. Daraus kann man wohl schliessen, dass auch die anderen Gebetstücke, die hier

*) S. 74, letzte Zeile, ist אדיריון zu lesen.

1) Von diesen Gebeten gehen zwei wie Keduschahhymnen auf das „Dreimal heilig" aus (S. 103, ה und ו); das zweite (ו) berührt sich noch überdies mit Theilen des Kaddischgebetes, und ebenso mit dem schluss des נשמת-Gebetes שכן חובת כל היצורים.

planlos aneinander gereiht erscheinen, ebenfalls Inkantationen für verschiedene Grade der Verzückung darstellen, nur dass bei ihnen die betreffenden Ueberschriften fehlen. Wir haben also in den Schlusskapiteln die Lieder vor uns, nach denen am Anfang des Buches (vgl. oben S. 21) gefragt wurde; sei es, dass die Frage eigentlich an's Ende zu den genannten Kapiteln gehört, sei es, dass diese Kapitel an den Anfang gerückt werden müssten. Damit wäre der Schlüssel zur Erklärung eines überaus schwer verständlichen Hymnus gegeben, der bis auf die Gegenwart in der Synagoge am Versöhnungsfest seinen Platz behauptet hat und mit den Worten האדרת והאמונה beginnt. Da derselbe unter diesen Gebetstücken sich befindet (Seite 103, 1), und die gleiche Eigenart aufweist, so ist er aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes, als eine Inkantation für die יורדי מרכבה, eines der Lieder, welche sie „zur Erde nieder murmelten", um sich in Ekstase zu versetzen. Der האדרת והאמונה-Hymnus eignet sich ganz besonders für einen derartigen Zweck, einerseits wegen des leichten und flüssigen Rythmus, in dem die Versglieder mit dem beständig wiederkehrenden Refrain sich bewegen, andererseits wegen des flimmernden Zwielichtes, in dem die Worte verschwimmen; die Worte sind nämlich nicht dunkel genug, als dass man ihnen nicht irgend einen Sinn unterlegen könnte, und die Wendungen sind wiederum nicht klar genug, um in ihrem Zusammenhang ein deutliches und befriedigendes Verständniss zu bieten. Der Ausdruck חי עולמים taucht hier vielleicht zum ersten Mal auf[1]), während die Bibel nur חי העולם (Daniel 12,7) kennt.

Man muss anerkennen, dass bei den hier geschilderten mystischen Bestrebungen überall ein Zug in's Grosse und Erhabene zu Tage tritt, der auch die phantastischen Absonderlichkeiten verklärt und den Spott nicht aufkommen lässt. Es ist eine schwärmerische Gottesbegeisterung von hoher Idealität, welche die Gemüther der יורדי מרכבה erfüllt, und ihr entspricht auch der Stylcharakter, welcher dem

[1]) Dieselbe Bezeichnung für Gott findet sich nur noch im jerusalemischen Talmud, Berachoth c. VI, h. 1, (Ausg. von Zytomir S. 81) bei der dem Genuss von Fleisch und Eiern dort nachfolgenden Benediction: ברוך אתה יי חי העולמים; aber der Text ist daselbst aus vielen Gründen sehr verdächtig. Im babylonischen Talmud, Berachoth 37a, fehlt dieser ganze Schlusstheil der Benediction. Bemerkenswerth ist, dass diese ungewöhnliche Bezeichnung Gottes im obigen Hymnus als Refrain angewendet wird, also gewissermaassen durch seine häufige Wiederholung insinuiert und geläufig gemacht werden soll.

Dichten und Beten dieser Mystiker sich aufprägt, insofern er sich nach den היכלות רבתי bestimmen lässt. Enthusiastische Schwärmer geizen eben nicht mit den Ausdrücken ihrer Bewunderung und pflegen dort, wo der Gegenstand ihrer Verehrung gefeiert werden soll, die Ueberschwenglichkeit und den Wortschwall nicht zu scheuen. In der That können sich die יורדי מרכבה, zumal wenn es dem Preise Gottes gilt, an Worten gar nicht genug thun, welche dabei den Gedankengang um gar kein neues Moment bereichern und nichts weiter als Tautologien sind. Auch noch andere stylistische Eigenthümlichkeiten machen sich in den היכלות רבתי deutlich bemerkbar, so dass sich hierbei vier Besonderheiten specialisiren lassen.

1. Am meisten charakteristisch für die Weise der יורדי מרכבה bleibt die übermässige, rein pleonastische Häufung gleichbedeutender oder gleichklingender Worte, durch welche der Gedankenfortschritt nicht im mindesten gefördert wird, sondern nur das schwärmerische Bedürfniss nach Befriedigung ringt[1]). Selbst unzutreffende Ausdrücke und ungewöhnliche Wortbildungen werden dabei zu Hülfe genommen[2]). Sobald namentlich der Name Gottes gefeiert wird, ergiesst sich eine ganze Fluth lobpreisender Synonyma[3]).

2. Die Verherrlichung Gottes geschieht nicht etwa nach Art des Psalmisten, der entweder die Wunderwerke der Schöpfung schildert, um aus ihnen die Grösse und Ehre des Schöpfers erkennen zu lassen, oder die Gnadenführungen in der Stammesgeschichte Israëls hervorhebt, um die Güte und Weisheit der Vorsehung in ein helles Licht zu stellen, sondern durch directe Lobesworte, welche in einer Weise gehäuft werden, als wolle man sich davor hüten, einen der gebührenden Ehrentitel zu vergessen. In den Keduschahhymnen werden diese Lobesworte zumeist an die Schilderung eines phantastischen Geisterdienstes oder Engelgesanges angeknüpft.

---

[1]) Kaum bedarf es hierfür besonderer Belege, da sie auf allen Seiten sich finden: c. 2, S. 84,: מיום שנתנה תורה לישראל לישרים ולכשרים לענוים ולחסידים לעלובים לנבונים ולבחירים ולפרושים וכו' מידה של: — c. 3, S. 85,. קדושה מידה של גבורה מידה נוראה מידה מבוהלה מידה של רתת מידה של לכך נאמר תתהדר: — c. 12, S. 42,. ויעה מידה של בהלה מידה של חלחלה וכו' תתרומם ותתנשא מלך מפואר תתברך ותתקדש טוטרסאי י"י אלהי ישראל

[2]) C. 24, S. 101, wo von Gott ausgesagt wird: ניסוי נישאוי רוממה וכבוד נחמד לו והוא נאה לו: oder: ,חדיון שוח גבורה חיל קדושה וטהרה ונקיון וכ' ומשרתיו מנעימים לו. —

[3]) Vgl. c. 24. 25. 26.

des geistigen Lichtes, der Thorah, preist. Der öffentlichen Gemeindeandacht geht als Vorbereitung das Gebet der פְּסוּקֵי דְזִמְרָה vorher, welches als Privatandacht behandelt wird, und welches aus Psalmkapiteln und anderen Stücken der heiligen Schrift zusammengestellt ist. Mitten inne zwischen der privaten und der öffentlichen Andacht, und bei der letzteren sogar in den ersten Segensspruch יוֹצֵר אוֹר übergreifend, lassen sich die Spuren jener Mystiker immerhin deutlich genug erkennen.

Da ist zunächst das יִשְׁתַּבַּח-Gebet. Dasselbe ergänzt in gewissem Sinne als Schlusssegensspruch der פְּסוּקֵי דְזִמְרָה den Anfangssegensspruch בָּרוּךְ שֶׁאָמַר, so dass die zwischenliegenden Psalmstücke und sonstigen Schriftverse dadurch zu einer Einheit zusammengefasst werden. Keiner dieser beiden Segenssprüche ist irgendwie im Talmud bezeugt. Wohl führen spätere Ritualschriften [1]) eine Stelle aus dem jerusalemischen Talmud an, welche das יִשְׁתַּבַּח nennt, und welche lautet: הסח בין ישתבח ליוצר עבירה היא בידו וחזור עליה מעורכי המלחמה; indess ist dieses Citat durchaus apokryph, es findet sich in unseren Texten des jerusalemischen Talmuds nicht und muss daher ausser Ansatz bleiben [2]). Die Abfassung beider Segenssprüche, sowohl des בָּרוּךְ שֶׁאָמַר, wie des יִשְׁתַּבַּח fällt also in die nachtalmudische Zeit [3]). Während das בָּרוּךְ שֶׁאָמַר, das ebenfalls aus zwei ungleichartigen Bestandtheilen [4]) zusammen-

---

[1]) סדר שחרית של חול in ס' אבודרהם und ס' המנהיג, Tur אורח חיים zu הלכות ברכות c. 51; סדור הגיון לב von L. Landshut, herausgegeben von Edelmann, S. 42, zu ישתבח.

[2]) Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poësie, S. 12.

[3]) סדור הגיון לב von Landshut, S. 23 u. S. 41.

[4]) Im ברוך שאמר ist von vornherein auffällig, dass in der Mitte dieses Stücks eine volle Benediktionsformel auf ברוך mit מלכות sich befindet, wie sonst eine solche nur am Anfang der Segenssprüche üblich ist; es ist dies der zweite Theil des ברוך שאמר, der mit ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם האל האב וכו' beginnt und mit der kurzen Benediktionsformel ברוך אתה ה' prägnant auf מלך מהולל בתשבחות endigt. Vor diesem Stück befindet sich ein anderes, verschiedenartiges, der erste Theil, das eigentliche ברוך שאמר, das einen responsorischen Charakter zeigt, wie Rapoport (בכורי העתים, Jahrg. 10, in der Biographie Kalir's, Anm. 20, S. 117) nachgewiesen hat; die einzelnen Sätze im eigentlichen ברוך שאמר beginnen anaphorisch mit ברוך, und auf jeden solchen einzelnen Satz hat die Gemeinde, vermuthungsweise, mit ברוך הוא geantwortet. Demnach hat der Segensspruch, der die פסוקי דזמרה eröffnete, ursprünglich mit ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם האל האב וכו' überhaupt angefangen; aus irgend einem Grunde ist ihm das responsorische Stück ברוך שאמר als Einleitung vorausgegangen, und später sind beide zu einem Ganzen verschmolzen. Auch in dem Segensspruch ב' א' ה' א' מ' ה' האל האב könnte man vielleicht einen Zusatz der יורדי מרכבה vermuthen, denn der Parallelismus in den Wendungen des Gebets ist bereits er-

gesetzt erscheint, in talmudischen Gedanken und Wendungen sich bewegt, auch die aktuelle Beziehung auf die nachfolgende Litanei hervorhebt (ובשירי דוד עבדך נהללך) und die Benediktionsformel zum Schluss kurz und prägis ausklingen lässt, wird all dies in ישתבח vermisst. Dasselbe beginnt: ישתבח שמך לעד מלכנו האל המלך הגדול והקדוש בשמים ובארץ[1], und dieser Beginn kann als ein die vorhergehenden Lobgesänge zusammenfassendes Resumé angesehen werden. Nun aber folgt die Begründung: כי לך נאה . . . . . שיר ושבחה הלל וזמרה עז וממשלה נצח גדולה וגבורה תהלה ותפארת קדושה ומלכות ברכות והודאות וכו', und diese Begründung fördert keinen neuen Gedanken[2], widerspricht mit ihrer pleonastischen Häufung dem talmudischen Grundsatz, im Lobe Gottes Maass zu halten, stimmt aber völlig in Ton und Stylweise mit der Art der יורדי מרכבה überein, wie wir sie aus den היכלות רבתי kennen. Die Erklärungen, welche für die Aufzählung dieser 15, im Grunde tautologischen Ruhmesworte gegeben werden[3], erweisen sich als seltsam und unzulänglich; diese Worte rühren eben von den יורדי מרכבה her und tragen den Stempel ihres Geistes an sich. Auch in der Erweiterung der Benediktionsformel zum Schluss, welche sonst ganz kurz abzufallen pflegt, scheint der Einfluss der יורדי מרכבה sich geltend gemacht zu haben[4]; darauf weisen die tautologischen, unmotivirt wiederholten Wendungen[5] hin, und vielleicht auch die Phrase חי העולמים, mit der das ישתבח schliesst.

---

schöpft, und doch heisst es weiter: ונשבחך ונפארך ונזכיר שמך ונמליכך מלכנו אלהינו יחיד חי העולמים. Der Ausdruck חי העולמים scheint auf die יורדי מרכבה hinzudeuten. — Die in den verschiedenen Riten abweichenden Lesarten im ברוך שאמר und im ישתבח sind für die gegenwärtige Betrachtung irrelevant.

[1]) מלכנו ist hier eigentlich überflüssig, da es ja weiter המלך הגדול heisst; es ist vielleicht gewählt, um den Namen שלמה akrostichisch in den Worten zu gewinnen: שִׁמְךָ לָעַד מַלְכֵּנוּ הָאֵל, vgl. אבודרהם zur betreffenden Stelle.

[2]) Man vergleiche hiermit den Schlusssegensspruch (יהללוך) zum הלל, der sich doch mehr in parallelen Gliedern bewegt.

[3]) Vgl. אבודרהם zur betreffenden Stelle.

[4]) Im portugiesischen Ritus bildet die Erweiterung der Benediktionsformel mit den Anfangsbuchstaben ihrer einzelnen Glieder akrostichisch den Namen אברהם: „אֲדוֹן הַנִּפְלָאוֹת, בּוֹרֵא כָּל הַנְּשָׁמוֹת, רִבּוֹן כָּל הַמַּעֲשִׂים, הַבְּחוּר בְּשִׁירֵי זִמְרָה, מֶלֶךְ אֵל חֵי הָעוֹלָמִים". Vgl. Rapoport in בכודי העתים, Jahrg. 10, Biographie Kalirs, Anm. 20, S. 117.

[5]) אל wird dreimal und מלך zweimal wiederholt.

An das ישתבח reiht sich der Halbkaddisch. Directe Mittheilungen über die Entstehung, die Zweckbestimmung und die älteste Textgestalt des Kaddisch besitzen wir nicht [1]). Trotzdem darf als erwiesen gelten, dass der Halbkaddisch der ursprüngliche Kaddisch war, während die letzten Parthieen bei gelegentlichen und lokalen Veranlassungen später hinzukamen, und dass dieser ursprüngliche Kaddisch nach einer Vorlesung aus der heiligen Schrift, die meist von einer Uebersetzung in der chaldäischen Volkssprache begleitet war, oder nach einem haggadischen Vortrag, der natürlich ebenfalls in einer den Hörern leicht verständlichen Mundart gegeben wurde, als liturgischer Epilog diente [2]). Schon Raschi hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Halbkaddisch aus zwei, sprachlich verschieden gefärbten Theilen sich zusammensetzt, von denen der erste chaldäisch, der zweite hebräisch abgefasst ist [3]). Der Unterschied zwischen beiden Theilen geht noch tiefer. Wiewohl beide Theile im Preise Gottes dieselbe Richtung einzuhalten und einander konform scheinen, so zeigen doch die Stichworte des ersten Theils יתגדל ויתקדש eine mediale Bedeutung, wohingegen in den Stichworten des zweiten Theils יתברך וישתבח וכ' der passive Sinn unverkennbar ist. Während der erste Theil einen bestimmten Gedankenfortschritt aufweist, der in die Bitte auf das baldige Eintreten „des Gottesreichs" ausläuft [4]), enthält der zweite Theil nichts anderes, als eine reiche Zahl lobpreisender Worte. Der chaldäische Theil ist etwas hebraïsiert, zumal in den Stichworten יתגדל ויתקדש, welche nicht nur auf Ezechiel 34, 23 anspielen, sondern den Kaddisch geradezu zu einem Gebet um die Erfüllung der in diesem Vers gegebenen Verheissung [5]) stempeln; der hebräische Theil

---

[1]) שבלי הלקט, Ausg. Buber, S. 7, § 8, דין קדיש, heisst es: ובתשובות הר"ר אברהם ב"ר דוד וצ"ל מצאתי על מעשה הקדיש לא נמצא בידינו דבר מבורר היטב מן הראשונים אך סמכוהו האחרונים על הפסוק הזה ונקדשתי בתוך בני ישראל וכו'.

[2]) Rapoport im כרם חמד, III, S. 46 ff.; Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 372 Anm. f; אבודרהם im Abschn. סדר שחרית של חול; alles darauf Bezügliche hat L. Landshuth zusammengestellt in סדר בקור חולים S. LIX, § 31. — Da der Kaddisch ein Epilog zu einem vor der Gemeinde gehaltenen Vortrag war, so ist es selbstverständlich, dass er nur in Anwesenheit einer Gemeinde gesprochen werden konnte, und dass es einer weiteren Begründung hierfür nicht bedurfte.

[3]) פרדס הגדול, Abschn. 6, פרוש קדיש.

[4]) In diesem Sinne auf die Zukunft erklärt Raschi an der angeführten Stelle den Kaddisch.

[5]) Der Sinn des Kaddisch würde danach folgender sein: „Es zeige sich gross und heilig Sein mächtiger Name in der Welt, die Er erschaffen

wiederum zeigt sich, namentlich in seinen letzten Worten, stark chaldaïsirt. Müssen wir die Bemerkung der Tossaphoth Berachoth 3a (Schlagwort תְּעַנִּין יְהֵא שְׁמֵיהּ רַבָּא מְבָרַךְ) als völlig zutreffend anerkennen, dass der Kaddisch im chaldäischen Idiom gesprochen wurde, d. h. in der dem Volke geläufigen Sprache, weil er als Epilog dem öffentlichen Vortrag, der ja zweifellos in der chaldäischen Volkssprache gehalten worden, sich unmittelbar anschloss, so begreifen wir nicht, warum im zweiten Theil die hebräische Gelehrtensprache wieder durchbricht, um schliesslich doch auch chaldäisch zugestutzt zu werden. Merkwürdig ist, dass im Talmud vom Kaddisch immer nur die Doxologie: יְהֵא שְׁמֵיהּ רַבָּה מְבָרַךְ genannt und gerade auf diese so grosses Gewicht gelegt wird, als sei mit ihr erst der Vortrag, sein Zweck und seine Wirkung völlig erledigt[1]). Nach alledem ist die Vermuthung überaus nahegelegt, dass der ursprüngliche Kaddisch sich auf den chaldäischen Theil beschränkte und mit בְּעָגְלָא וּבִזְמַן קָרִיב וְאִמְרוּ schloss[2]), worauf die Gemeinde mit der Doxologie antwortete: אָמֵן יְהֵא שְׁמֵיהּ רַבָּא מְבָרַךְ לְעָלַם וּלְעָלְמֵי עָלְמַיָּא.

Was hierauf weiter als hebräischer Theil folgt, ist nur eine Erweiterung der Doxologie und ein späterer Zusatz. Die Art und Weise, in der diese Erweiterung vorgenommen wurde, die Fülle synonymer Lobesworte, welche immer nur denselben Gedanken wiederholen, für deren Ueberzahl wohl manche absonderliche Erklärung vergebens versucht worden ist[3]), weist entschieden auf die יוֹרְדֵי מֶרְכָּבָה als Urheber dieses Zusatzes hin. Die יוֹרְדֵי מֶרְכָּבָה haben sich nicht nur der hebräischen Sprache eifrig befleissigt, sondern in ihrem Handbuch הֵיכָלוֹת רַבָּתִי giebt es auch Stücke, welche sich deutlich mit dem Wortlaut der be-

---

wird (בְּרִיךְ mit futuraler Bedeutung) nach Seinem (von den Propheten verkündeten) Willen, und in welchem Er Sein Reich wird herrschend machen, zu eurer Lebenszeit und zur Lebenszeit von ganz Israël, bald und in kürzester Zeit, darauf sprechet: Amen u. s. w." — Die Hoffnung auf das „Gottesreich" מַלְכוּת שָׁמַיִם hat seit den Makkabäerkämpfen unausgesetzt die jüdischen Geister bewegt und trat nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer nur noch stärker hervor. Das „Gottesreich" war eine bestimmte Idee in eschatologischer Fassung und nationaler Färbung; in der spättalmudischen Zeit bedeutet das „Gottesreich" meist das Glaubensbekenntniss des einzigen Gottes.

[1]) Berachoth 3a, Sotah 49a, Sabbath 119b.

[2]) Dem סִפְרִי zu וְאַתֶּם הָאוֹחֲזִים (Deuteronom. 32, 3) zufolge scheint der Vorbeter mit den Worten geschlossen zu haben: אָמֵן יְהֵא שְׁמֵיהּ רַבָּא מְבָרַךְ, worauf die Gemeinde antwortete: אָמֵן יְהֵא שְׁמֵיהּ רַבָּא מְבָרַךְ לְעָלַם וּלְעָלְמֵי עָלְמַיָּא.

[3]) Vgl. אֲבוּדְרָהָם a. a. O.

sprochenen Erweiterung der Doxologie decken [1]). Das schwierige Wort ונחמתא, welches schwerlich irgend welche Beziehung auf Leidtragende ausdrücken will, weil eben der ursprüngliche Kaddisch mit dem Tode nichts zu schaffen hatte, wird dabei als strictes Synonymon von ברכתא ושירתא תשבחתא — sämmtlich hebräische Worte in chaldäischer Form [2]) — zum Preise Gottes gebraucht; in solcher Bedeutung figuriert das Wort nur noch in היכלות רבתי (S. 101), wo Gott gewidmet wird: תהלה שירה וזמרה . . . . . עלום ועילוי ועילוץ נחת מנוחה ונחמה וכ׳. Da der Talmud der gedachten Doxologie einen überaus hohen Werth zuschreibt, mögen sich die יורדי מרכבה veranlasst und berechtigt gefühlt haben, an derselben ihre Manier, beim Preise Gottes die Worte überschäumen zu lassen, in Anwendung zu bringen, um den Schluss voll und reich ausklingen zu lassen.

(Schluss folgt.)

Studien zum Jezira-Buche und seinen Erklärern.

Von

A. Epstein.

I. Die beiden Versionen des Jezira-Buches.

Die uns in der Mantuaner editio princeps vorliegenden beiden Versionen des Jezira-Buches lagen in ihren Hauptzügen schon im zehnten Jahrhundert den Erklärern dieses Buches vor. Die kürzere Redaction (Mantua I) benützte Dunasch (Jacob b. Nissim), zu der ausführlicheren (Mantua II) schrieben Saadja und Donnolo ihre Commentare. Aus diesen beiden Versionen als Typen fliessen sämmtliche Texte des Jezira-Buches, und es verlohnt sich wohl der Mühe, die Merkmale einer jeden Gruppe kennen zu lernen.

Die längere Version hat II, 3: קשורות בראש הלשון כשלהבת . . . אחה״ע משתמשות בסוף הלשון . . .; Erklärungen zu den zehn Gottesnamen (Saadja III, 5, Donnolo S. 83); IV und V An-

[1]) היכלות רבתי cap. 7, 2, S. 89; cap. 26, 6, S. 103.

[2]) Als diese Erweiterungsformel sich einmal befestigt hatte, hat der Volksmund, dem das Chaldäische geläufig war, die letzten hebräischen Worte später chaldäisch zugestutzt.

gaben über die Schöpfung mit jedem Buchstaben der 7 כפולות und 12 פשוטות; ferner die תמורות von . . . שמעה, ראיה (V). Die kürzere Version hat all dies nicht[1]). Saadja sowohl als Donnolo hatten die erwähnten Stellen vor sich, und es steht somit fest, dass Beiden eine und dieselbe Version, nämlich die längere, vorgelegen hat. Wohl verlieh Saadja seinem Texte eine neue Gestalt, indem er die einzelnen Paragraphen (דלכות, בבות, משניות) anders ordnete, als sie ursprünglich auf einander folgten[2]); und wohl fügte Donnolo häufig seinem Texte erklärende Ausdrücke auch ganze Phrasen hinzu[3]), weshalb die Texte dieser beiden Commentatoren auf den ersten Blick von einander verschieden erscheinen. Giebt man aber dem Texte Saadja's seine ursprüngliche Anordnung der Paragraphen wieder, und scheidet man aus dem Texte Donnolo's seine erklärenden Zuthaten aus, so stimmen beide Texte, bis auf wenige Varianten, mit einander überein. Ausser diesen Varianten bringt noch Donnolo (wie Mantua II) am Schlusse des Buches einige Sätze, welche Saadja nicht hat. Aber in oben erwähnten Merkmalen treffen beide Texte genau zusammen.

Merkt man sich nun die erwähnten Merkmale beider Recensionen, und die abweichenden Lesarten Saadja's und Donnolo's, so verfügt man über die nöthigen Kriterien, um

---

[1]) Die späteren Erklärer der kürzeren Version hatten in ihrem Texte schon Angaben über die Schöpfung mit den 7 und 12 Buchstaben, aber diese Angaben sind von denen der zweiten Version sehr verschieden. In den späteren Drucken sind sie schon in den Text der 1. Version aufgenommen. Wieder ganz verschieden sind diese Angaben in der sogenannten Luria'schen Version in ed. Const. 1719, in נאדר בקודש, Amst 1723, und in den späteren Ausgaben des שערי ציון. Die erwähnte Version wurde schon früher in שערי ציון, ed. Venedig 1701, von c. IV an aufgenommen. Die Paragraphen, welche von den einzelnen Buchstaben (auch mit אמ"ש) handeln, sind hier mit בבא überschrieben. — Die Texte der von M. Botarel angeführten pseudonymen oder fingierten Autoren werden an einem anderen Orte untersucht werden.

[2]) S. diese Monatsschrift, S. 119. Aus Halberstams Notiz (S. 247) ersehe ich, dass er vor mir schon darauf hingewiesen hat, dass Eleasar Rokeach den Commentar Saadja's nach Barsillai citiere. Ich finde, dass die Uebersetzung Saadja's welche Barsillai bringt, auch Moses Taku vorlag, vgl. Ozar Nechmad III, 70, mit Barsillai, S. 270, und der betreffenden Stelle der Uebersetzung in Cod. München 92.

[3]) z. B. Seite 34 (ed. Castelli): עשר ספירות בלימה ועשרים ושתים אותיות (של תורה שהן) יסוד (העולם) S. 35: עשר ספירות בלימה מידתן עשר שאין להם (ראשית ו) סוף . . . ועומק אחרות (של אחר סוף וקץ של עולם) S. 37 zu I, 6: . . . ותכליתן אין להם (סוף ו) קץ . . . עשר ספירות בלימה . . . Die eingeklammerten Worte sind von Donnolo hinzugefügt. —

feststellen zu können, welcher Autor und Erklärer die erste, und welcher die zweite Redaction vor sich hatte. Ist die erste Recension ausgeschlossen, so können wir auf Grund von gewissen Lesarten mit Sicherheit sagen, ob der Text Saadja's oder der Donnolo's citiert, resp. erklärt wird [1]). Ein Beispiel möge das Gesagte erklären. RABD (Cod. München 149) erklärt das Wort תתרנית (Baba batra 146b) und sagt: ובהלכות יצירה דוגמתו בענין י"ב פשוטות שיסודן ראיה . . . ויש להם י"ב תמורות . תמורת ראיה עורן . . . תמורת ריח תתרות שסותם הנחירים . . . תמורת מלאכה נדמות . . . תמורת רוגז רחמים, תמורת שחוק בכיה, תמורת מחשבה שמחה, תמורת שינה עידות[2]).

Aus dem Umstande, dass RABD die תמורות der 12 מנהיגים (c. V) citiert, dürfen wir schliessen, dass ihm die zweite Version vorlag; denn die erste Version bringt nicht diese תמורות. Die Lesart . . . תמורת שחוק בכיה, macht es ferner sicher, dass RABD nicht den Text Saadja's vor sich hatte; denn dieser (c. VIII) liest: שחוק וניטול המחול, רוגז וניטול כבד הרהור וניטול הלב, שינה מת והלך לו. RABD muss aber den Text Donnolo's benützt haben. Die erklärenden Worte שסותם הנחירים stellen dies ausser jeden Zweifel; denn Donnolo (S. 76) schreibt: תמורת ראיה עורון . . . תמורת ריח תתרות הוא סתם הנחירים . . . תמורת מעשה (מלאכה) נדמות . . . תמורת רוגז רחמים, תמורת שחוק בכיה, תמורת הרהור (מחשבה) שמחת הלב, תמורת שינה שקידה, הוא עירות[3]).

Was nun Pseudo-Saadja anbelangt[4]), so hat er die zweite Recension commentiert, wie man sich nach den gegebenen Kennzeichen der Versionen leicht überzeugen kann. Auch verrathen manche Lesarten bei ihm, dass er den Text Donnolo's, und nicht den Saadja's, vor sich hatte.

Da PS., wie gesagt, die zweite Recension commentierte, welche auch Saadja vorlag, so hat der Text PS's mit dem Saadja's viel Aehnlichkeit. Diese Aehnlichkeit verleitete Jellinek zu der Behauptung: „Pseudo-Saadja folgt auch dem Saadja'schen Texte, wenn auch nicht in derselben Ordnung“ [5]). Stein-

[1]) In manchen Fällen muss auch ed. Mantua II berücksichtigt werden, da sie im Allgemeinen dem Texte Donnolo's folgt, hie und da aber von jenem abweichende Lesarten enthält. Näheres über diese Version im nächsten Capitel.

[2]) Citiert von Gross, Monatsschrift 1874, S. 176.

[3]) Hiermit entfallen die Conjecturen Gross' a. a. O. Die תמורות des Pseudo-RABD (welche er nicht im Texte hatte, vgl. denselben zu c. V) sind von denen des RABD ganz verschieden.

[4]) S. diese Monatsschrift, S. 120.

[5]) Beiträge, I, 14.

schneider adoptiert diese Bemerkung Jellineks, und fügt hinzu: „die Anordnung Saadja's war schon in dem Ms., welches zur Ausgabe diente, geändert“ [1]). Als ob nur die von Saadja abweichende Anordnung bei PS. gegen Jellineks Behauptung spräche! Die hie und da gleichlautenden Stellen bei PS. und Saadja sind hier nicht maassgebend. Beweisend sind hier nur Stellen, in denen Saadja von Donnolo abweicht. Und gerade diese Varianten stellen es ausser jeden Zweifel, dass PS. nicht den Text Saadja's commentiert hat.

So schreibt PS., S. 91 (ed. Mantua, wo 87 Druckfehler ist) zu I, 1: אל, שהוא חוק ואמיץ . . . שדי, שאמר לעולמו די . וי״מ אש שודדת אש הוא אל, שהוא חוק ואמיץ, שדי שעד כאן די . פ״א שדי אש אוכלה אש שודדת. Dagegen hat Saadja III, 5: אל שדי, אל קשה . שדי שעד כאן די. PS. 91b zu I, 3: . . . וברית מלה המעור בין עשר אצבעות הרגלים. Wie Donnolo 35: . . . וכמו כן מכוונת ברית יחיד בתוך אצבעות הרגלים . . . וברית במלת המעור שהיא הערוה . . . Saadja I, 2 liest aber: יחיד מכוונת באמצע במלה ולשון ופה. Aus seinem Commentare zur Stelle ist ersichtlich, dass er במלת המעור nicht vor sich hatte. PS. 93 zu I, 9: אחת רוח אלדים חיים שהוא קול ורוח ודבור. So Donnolo 38. Saadja IV, 1 hat nicht den Satz: ונתן באותן מים מסו להקרישן: קול ורוח ודבור. PS. 93b zu I, 11: פרזורא בלע״ז[2]) . . . ומאותן המים קודם העברת האש לאחר ההקפאה ויצק שלג עליהם שנתן בהם כדפי׳ נעשו מיט ורפש ונעשו עפר, wie Donnolo bei Eleasar Com. (ed. Przemyśl) 3c, vgl. Rasiël 14a. Im Chakmoni fehlt dieser Satz. Saadja IV, 6 liest: . . . ויצק מים עליהם, und will darunter „er schaffte das Wasser weg“ [3]) verstehen. PS. 99b: . . . המליך אות נ׳ ושלום ותמורתו מלחמה . . . , wie Donnolo 57. Saadja II, 2 liest: תמורת שלום רע.

Das Gesagte beweist wohl zur Genüge, dass PS. durchaus nicht dem Texte Saadja's folgte [4]). (Fortsetzung folgt).

---

[1]) Magazin, 1892, S. 79.

[2]) Présure = Laab. Auch Pseudo-Raschi zu Ber. r., c. 7, übersetzt מסו mit פרשדורא, l. פרשורא.

[3]) Eine sehr originelle Auslegung. Der hebr. Uebersetzer Saadja's fühlt sich veranlasst hinzuzufügen: ויצק מים עלידם, וזה עלידם כלומר מעליהם. Kusari IV, 25 hat die Lesart Saadja's. Vgl. Jer. Chagiga II, 1, Pirke di R. Elieser c. 3, Midrasch Konen (Bet ha-Midrasch, II, 24), und Ex. rabba c. 13.

[4]) Um Missverständnissen vorzubeugen, muss ich Folgendes bemerken. PS. 97b hat: המליך אות ר׳ . . . ואון ימין בנפש וחן ותמורתו כיוור . . . וממשלה ותמורתה עבדות אות ת׳. Diese Ordnung hat Saadja VIII,

Die Verheerung von Ungarisch Brod durch den Kuruzzenüberfall vom 14. Juli 1683.

Von

Prof. **Dr. David Kaufmann.**

Wenn die Erinnerung an gemeinsam überstandene Leiden und Gefahren, wenn wirklich der Hammer der Geschichte die Bevölkerung von Ländern und Staaten zusammenschweisst, dann hätten die Juden längst im öffentlichen Bewusstsein ihr Bürgerrecht erlangt haben müssen. Denn sie sind nirgends verschont geblieben, wo ihr Vaterland geblutet hat, und stets nur da als Nebenmenschen betrachtet worden, wo die allgemeine Unterdrückung die Gleichheit decretierte und den Unterschied aufhob zwischen Drängern und Bedrängten. Je seltener aber die geschichtliche Erinnerung bei dem Antheile verweilt, den sie am öffentlichen Unglück genommen, weil die Muse ihrer Geschichte mit der Aufzeichnung ihrer eigenen Glaubensverfolgungen beschäftigt gewesen ist, desto wichtiger wird die Aufspürung und Nachweisung dieses Kapitels der jüdischen Leiden im schwarzen Buche der Völker- und Staatengeschichte. In diesem Sinne erscheint die Kunde von der Verheerung einer jüdischen Gemeinde in Mähren, die Geschichte des 14. Juli 1683 in Ungarisch-Brod, in die uns eine Laune des Zufalls besonders klare Einsicht erhalten hat, zur Beleuchtung des Antheils der Juden an den Leiden jenes Türkenkrieges ausnehmend lehr- und aufschlussreich.

---

während Donnolo 57 und 59 (auch Eleasar zu den betreffenden Stellen) beim Buchstaben Resch ממשלה ותמורתה עבדות, und beim Buchstaben Taw חן ותמורתו כעור hat. Dem Scheine nach folgt also PS. hierin dem Texte Saadja's. Allein der Text Donnolo's ist hier unbedingt verschrieben. In der Aufzählung der תמורות (S. 52) geht auch bei Donnolo תמורת חן כעור dem Satze תמורת ממשלה עבדות voran; folglich müssen die תמורות auch hier so auf einander folgen. Den besten Beweis für diese Emendation liefert Donnolo selbst, denn S. 60 (s. bei Eleasar 8a) schreibt er: ואע"פ שנוצר עם ריש כובב . . . וחן וכיעור . . . ואק"ם שנוצר עם אות תו לבנה . . . וממשלה ועבדות. Richtig lautet der Satz in Cod. Paris 680, fol. 186. Dieser Cod. bringt zuerst (fol. 181) die Version Saadja's bis IV, 5, dann (fol. 182) den Commentar Donnolo's mit wichtigen Varianten und stellenweisen Kürzungen. So auch Mantua II. PS. wird also auch hierin Donnolo's Text vor sich gehabt haben.

Ich sehe nachträglich, dass auf den Fehler bei Donnolo schon in der Ed. Warschau, S. 140, aufmerksam gemacht worden ist.

Nie hatten die österreichischen Lande mit mehr Grund vor dem Halbmonde gezittert. Diesmal war es das Herz des Kaiserstaates, gegen das der Stoss der Türkenmacht sich richtete; Kara Mustafa sah sich bereits in seinen wilden Träumen als Herrscher in der Hofburg zu Wien. Wie der fleischgewordene Geist der Rache für die kaiserlichen Opfer des ungarischen Aufstandes hatte der Graf Emerich Tököly den Türken sich angeschlossen, um als Feuersäule sengend und wegeweisend vor ihnen einherzuziehen. Die Gefahr von aussen übertraf nur noch der Geist der Verblendung, der im Innern herrschte. Unter lauter Verhandlungen und Friedensversicherungen hatte man den Erbfeind und seinen doppelt gefährlichen Verbündeten bis an die Thore von Wien herankommen lassen. Verzweifelt beschwor am 30. Juni 1683 Paul Eszterházy, der Palatin von Ungarn [1]), den Kaiser, ihn nicht der letzten Hülfe zu berauben. Die vier Regimenter Dragoner und Croaten, die ihm zur Vertheidigung der Waag waren beigegeben worden, wurden zum Schutze der mährischen und schlesischen Grenzen zurückgezogen. Jetzt lag auch Oberungarn schutzlos und offen; wie die Fluthen eines anschwellenden Sees ergossen die Tököly'schen Kriegsvölker, die wilden Kuruzzen, sich über das Land. Am 5. Juli musste bereits die ungarische Krone aus dem wehrlos preisgegebenen Pressburg abgeholt und geborgen werden, am 7. entfloh der Kaiser, der am 6. noch gejagt hatte, unter dem Angstgeschrei der verzweifelten Bevölkerung aus Wien nach Passau, am 13. verkündete die Röthe des Nachthimmels und die brennende Umgebung den Anmarsch des Feindes, der am 14. vor den Wällen der eingeschlossenen Stadt seine Quartiere bezog.

An dem Morgen dieses 14. Juli, da der Erbfeind wie eine würgende Schlinge sich um die Hauptstadt des Reiches legte, nahte auch der mährischen Landstadt Ungarisch-Brod ihr Verhängniss. Die letzten kaiserlichen Regimenter waren nach Wien gezogen worden; jetzt war auch die Schleuse geöffnet, durch die Tököly's Schaaren aus Oberungarn nach Mähren einströmen konnten. Die erste mährische Stadt, die von ihnen getroffen werden musste, so sie nur die Schwelle des Landes übertraten, war Ungarisch-Brod, in dem auch eine ansehnliche Judengemeinde sich niedergelassen und zu gedeihlicher Blüthe entwickelt hatte. Wie ein Schwarm verderblicher Heuschrecken über eine Wiese waren 5000 Tököly'sche Reiter

[1]) V. v. Renner, Wien im Jahre 1683 p. 210 ff.

in der fünften Morgenstunde des 14. Juli [1]) über die unglückliche Stadt hergefallen, die beim Erwachen nicht ahnen konnte, dass am Abend Ströme Blutes zwischen rauchenden Ruinen ihre Strassen bezeichnen würden. David Petneházy, Adam Rácz de Galgo [2]) und Paul Révai [3]), so hiessen die Hauptleute, unter deren Führung die entfesselte Horde mordend und plündernd sich über die wehrlose Stadt ergoss, deren Thor sie ohne Widerstand hatten einrennen dürfen. Wie ausgehungerte Wölfe stürzten sie sich auf die gern Hab und Gut den Plünderern hingebenden Bewohner; blutrünstig und mordgierig, wie sie waren, gingen sie nur über Leichen, durch Blut watend, an ihr Plünderungswerk. Da gab es keinen Unterschied, jede Schranke war aufgehoben. Auf dem Schlosse des Grafen Kaunitz, wo sie die Beamten niedermetzelten, wie im Kloster der Dominikaner, wo sie die Mönche wegschleppten und selbst der Ruhe der Todten nicht schonten, durch alle Strassen der Stadt tobte die wilde Jagd. Keine Kirche, nichts Heiliges war vor diesen Schergen der Hölle sicher, die mit Messgewändern ihren frechen Mummenschanz trieben und die Pfeifen aus der Orgel brachen, um von ihren Pferden herab dem schauerlichen Todtentanz noch die Musik zu bereiten.

Was hätte da die Unholde, die nur Mord und Raub als einzige Losung kannten, vor der Judenschaft dieser Stadt sollen Halt machen heissen! Eben hatte die Gemeinde am Morgen des 20. Tammus sich zum Gebete versammelt, als das Verhängniss hereinbrach. Die Phylakterien um Haupt und Arm gebunden, so empfingen die Betenden den Todesstreich. Das Gotteshaus ward zum Leichenfelde, und als es Nichts mehr darin zu morden gab, da kehrte sich die Wuth der Stürmenden gegen das todte Heiligthum, das im Augenblick in eine Trümmerstätte sich verwandelte. Die Thorarollen im Gesetzesschrein wurden in Stücke gerissen, verhöhnt und zertreten, als hätten sie den Untergang der Gemeinde nicht überdauern sollen. Die Spitzen der Gemeinde, ihre Führer, ihre Lehrer, ihre Vorsteher schwammen erschlagen in ihrem Blute. Das hatte der vom Schicksal viel umhergetriebene R. Nathan Nata Hannover, der Sohn des selbst als Märtyrer gefallenen

---

[1]) Die Mitlheilung der Aufzeichnung aus dem Dominikanerkloster von Ungarisch-Brod in Beilage I verdanke ich meinem Schwager Dr. J. H. Oppenheim in Brünn.

[2]) S. Török-magyarkori állam-okmánytár (Pest 1870) III, 412.

[3]) Ib. VI., 383.

R. Mose aus Ostrogh[1]), nicht geahnt, als er die Märtyrer von Polen aus den Unglücksjahren der Chmielnickyschen Verfolgung in seiner „Kosakenfluth" verewigte, dass es auch ihm bestimmt war, unter den Streichen einer entmenschten Soldateska den Geist auszuhauchen. Aus den Schrecken und Gefahren des Unglücksjahres 1648 wunderbar gerettet, scheint er zunächst nach Italien sich geflüchtet zu haben, wo er ein Jahr lang dem Lehrhause David Valenzin's[2]) angehörte, bevor wir 1653 in Livorno ihm begegnen. Mit dem Kabbalisten Nathan Spira geht er 1654 nochmals nach Venedig, wo er in dem von den trefflichen Brüdern Daniel und Abraham Monian[3]) gegründeten Lehrhause 1655 und 1656 des Umganges und Unterrichts so gelehrter Kabbalisten und Talmudkenner wie Samuel Aboab, Mose Zacuto und Benjamin Levi aus Safed sich erfreute[4]). Von hier scheint er nach der Wallachei sich begeben zu haben, wo er eine Zeit lang das Rabbinat von Jassy und Fokschani[5]) verwaltet hat. 1660 giebt er, von Gabriel Blanis und Jakob aus Schebreschin als Mitarbeitern unterstützt, sein hebräisch-deutsch-lateinisch-italienisches Wörterverzeichniss heraus[6]). Aber weder dieses Buch noch das Martyrologium der Opfer Chmielnicky's hatten sein litterarisches Glück begründet; erst das 1662 in Prag erschienene Andachtsbuch: „Die Pforten Zions", das Auflage über Auflage erleben . sollte, öffnete für ihn die Bahn des

---

[1]) Die Familie stammte wie so viele in Polen aus Deutschland, daher er z. B. auf dem Titel von יזן מצולה den Vater אשכנזי nennt.

[2]) Ueber David Valenzin, Arzt in Venedig, s. Kaufmann, Revue des études juives XXI, 291 und Steinschneider, Cat. Bodl., No. 8111. Elegieen auf Verstorbene von Josef b. David Alvalenzi אלואלאנסי in Venedig enthält, wie ich dem handschriftlichen Kataloge Senior Sachsens entnehme, cod. Günzburg 718. Die Hochzeit Debora's, der Tochter Emanuel Valenzi's, mit Abraham b. Mose Jeschurun, wie die seiner zweiten Tochter Lea mit David b. Abraham Pereira besingt Mose Zacut f. 58b, und f. 85b meiner Handschrift seiner Briefe und Gedichte; dem im Alter von 85 Jahren am 25. Adar 1649 in Venedig verstorbenen Abraham Valenzi dichtet Zacut das Epitaph f. 76a.

[3]) Auf die Geburt eines Sohnes Chiskijja Daniel Monians, des Sohnes des Jakob und der Sara Monian, dichtet Mose Zacut ein Lied ib. f. 98b. Die Hochzeit seines Bruders Abraham mit Esther, der Tochter Jakob b. Abraham Aboabs besingt er f. 135b.

[4]) Cat. Bodl. No. 6636.

[5]) בית אוצר הספרות, ed. Gräber, III (דברי הימים p. 39).

[6]) Perles, Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien p. 141.

Ruhmes[1]). Als es 1671 in Amsterdam zum zweiten Male erscheinen sollte, hatte er selber bereits dem unsteten Wandern ein Ende gemacht und in weltflüchtiger Askese, vielleicht bereits in Ungarisch-Brod, ganz in seine frommen Werke sich eingesponnen, so dass er seinen Bruder, den Rabbiner Mardochai Gumprecht, behufs der Correctur nach Holland entsendete[2]). Hier in der mährischen Landstadt war er der Prediger, der Sittenlehrer der Gemeinde, der in fortgesetzter reicher litterarischer Thätigkeit das Gebiet des Ceremonialgesetzes und der von kabbalistischen Gedanken durchsetzten frommen Bräuche bebaute[3]). Mit dieser tiefen Gläubigkeit war in ihm ein nüchterner Geist verbunden, der eben auch sprachliche und geschichtliche Belehrung unter seine Glaubensbrüder zu tragen nicht müde wurde. Er ist der „Nathan Jurist," von dem die merkwürdig genug erhaltene Schätzungsurkunde[4]) über die Schäden jenes Tages in der Judengasse von Ungarisch-Brod, die Dank der Güte des emeritierten Gemeindenotärs von Waag-Neustadtl, Herrn H. Bergler, mir vorliegt, die Tabelle überliefert:

Nathan Jurist erschlagen, Samb 2. Adem undt Jnnmann. dass Hauss völlig

abgebrendt	„ 200		
Umgeldt	„ 30		
an goldt	„ 6		
an Silber	„ 20	— „411 fr. —	
an Kleidern	„ 50		
an Büchern	„ 75		
Weissgewandt Haussroth . . .	„ 30		

Den einen der Adem, d. h. Schwiegersöhne, die mit dem Leben davon kamen, kennen wir noch; er hiess Israel Nisan, wie uns sein Sohn Mardochai Merkel[5]) auf dem Titel eines Schriftchens überliefert hat. Halb entseelt, mit zuckenden Glie-

[1]) Ueber den Prozess, in den Sabbatai Bassista wegen des Neudruckes dieses Büchleins gestürzt wurde, s. Oelsner, R. Sabbatai Bassista und sein Prozess, p. 14 ff.

[2]) Cat. Bodl. p. 2045.

[3]) Vgl. cod. Oxford 1906. Auch ימה נוף, aus dem Josef b. Mose seinen Commentar כתר יוסף zu den Gebeten (Berlin 1770) schöpfte (z. Zunz, Ritus 168a), scheint R. Natan Hannovers Werk gewesen zu sein.

[4]) Sie ist aus alten Papieren, die in Ung. Hradisch zum Verkauf kamen, noch rechtzeitig hervorgezogen worden.

[5]) S. Cat. Bodl. No. 3526. Den von Dr. Ad. Büchler collationierten Text des Gedichtes, in dem ich nur Einzelnes durch deutsche Umschrift erläutern zu sollen glaubte, enthält Beilage II.

dern, liess R. Nata, wie das Lied auf die Zerstörung Ungarisch-Brods, die wichtigste Quelle unserer Mittheilungen [1]), berichtet, sich die Hand darauf geben, dass die Gemeinde seinen Leichnam in die Erde ihres Friedhofes betten werde. Mit R. Nata war auch der andere Beisitzer des Rabbinates erschlagen worden, R. Abraham b. Naftali, dessen Leichnam die Unholde noch an einem Spiess gebraten haben sollen. Ein Zeugniss von der Pietät der Nachwelt, haben die Grabsteine dieser Oberhäupter der Gemeinde von allen Opfern jenes Unglückstages auf dem Friedhofe von Ungarisch-Brod sich allein erhalten [2]). Sie waren aber die Einzigen nicht von den Pflegern des Gesetzesstudiums in der Gemeinde, die unter den Streichen der Unholde ihr Leben gelassen hatten. Unter den Erschlagenen war auch der fromme und gelehrte Josef Cohn mit seinem Sohne Meïr Cohn, der als Vorsteher eines Lehrhauses um die Gemeinde verdiente Mose b. Mardochai Golde's, und der Schullehrer Jacob, von dem die Schätzung berichtet: „Jacob Schulmeister Sambt dem Schwager vndt Innmann alle drey erschlagen". Das Gotteshaus war verwaist, die Vorbeter schwammen in ihrem Blute. Der ob seiner asketischen Frömmigkeit und seines die Gemeinde erhebenden Gesanges geschätzte R. Eisik ward mit seinem Schwiegersohn, der nach ihm Isak Chari, d. i. חתן ר' איזק genannt wurde, und seinem Vorsänger Mose erschlagen. „Schuel Singer Sambt Seinem adem vndt Sinem Singer, alle 3 Todtgeblieben. Deren Schaden in allem . . . „150 fr." sagt die Schätzungsurkunde. Jekuthiel b. Jecheskel, der Talmudlehrer, Isak, der andere Vorbeter der Gemeinde, und der Tempeldiener Wolf waren auch unter den Opfern. Die Tempelvorsteher Mardochai נ"ש, d. i. Nikolsburg, vielleicht Marcus Bierschenck der Schätzung, und Abraham Reinitz, Abraham Hraniczky, d. h. aus Weisskirchen in Mähren — vergebens hatte er den Rebellen hundert Reichsthaler zu seiner Auslösung geopfert, — von dem die Schadentabelle anmerkt: „Selbst Todtgeblieben Stieff-Kinder sein beym Leben", dessen Schaden auf 775 Gulden beziffert wird, die Aerzte der Gemeinde Jesaja und Chajjim, beide Balbirer, d. i. Barbier nach der Sitte der Zeit genannt, waren ebenfalls unter den Todten.

Für die Unglücklichen, die ein offenes Gewerbe hatten, war gar kein Entrinnen möglich. So finden wir Mehrere, die dem Fleischerhandwerk oblagen, unter den Erschlagenen.

---

[1]) S. Oelsner a. a. O. p. 20 und N. Brüll, Jahrbücher VIII, 169.
[2]) S. Beilage IV.

Von Beermann Fleischhacker, d. i. Bärmann Josel des Liedes, meldet die Schadentabelle: „erschlagen, Hauss abgebrendt", von Moyses Fleischhacker, d. i. Mose Mirels: „erschlagen Sambt dem Schwager Löbel, Hauss abgebrent", von Barich Fleischhacker: erschlagen; Schabsell Fleischhacker war einer seiner zwei Schwiegersöhne ermordet worden.

An manchem der Opfer waren, wie es bei öffentlichem allgemeinem Unglück immer geht, des Schicksals Tücke besonders hervorgetreten. Da gab es unter den Ermordeten einen Mann, der Tags zuvor sich die Frau daheim geholt hatte, noch dazu der einzige Sohn seines Vaters Jakob Glaser. Abraham Klesmer, d. h. fahrender Musikant, war wenige Tage vorher mit Geld und Gut von Wien heimgekommen, sicherlich, um noch vor Absperrung der Hauptstadt sich in der Heimat in Sicherheit zu bringen. So war er den Türken entgangen, um den entmenschten Kuruzzen in die Hände zu fallen.

Scenen unerhörter Grausamkeit, die noch lange in der Erinnerung Entsetzen verbreiteten, ereigneten sich schier unaufhörlich in der, wie es schien, einem Ende mit Schrecken preisgegebenen Gemeinde. Sieben unmündige Kinder und ein verzweifeltes Weib warfen sich, um Erbarmen für ihren Vater und Gatten Löbele Schamsche's flehend, des Hufschlags der Rosse nicht achtend, umsonst vor die Füsse der berittenen Würger, Baruch, dem Sohne Samuel Baruchs, den auch die Schadentabelle anführt, wurden Beine und Haupt vom Rumpfe gehauen, Isak Isserls alle Todesarten angethan, da ihn die Vampyre auch noch schlachteten, als sie in dem durchschossenen Körper noch Leben fanden.

Die Tochter des Unglücklichen, die von Weitem der Unthat ansichtig geworden war, lief in ihrer Seelenpein auf die Stadtmauer, von der sie verzweifelt sich herabstürzte. Mit gebrochenen Füssen wurde sie später vom Boden aufgehoben.

Fassungsloses Entsetzen ergriff Frauen und Mädchen, die der Gier dieser Schergen der Hölle durch den Selbstmord sich entzogen. Viele fanden durch Ertränken im Tauchbade der Gemeinde den Märtyrertod. Eine Wöchnerin stürzte sich drei Tage, nachdem sie einem Kinde das Leben geschenkt hatte, von der Bastei, was die Mordgesellen nicht hinderte, ihr nachzusetzen und ihr den Garaus zu machen. In wahnwitzigem Schrecken sprang eine Frau, die ihr Geld im Kleide sich eingenäht hatte, in den Brunnen ihres Hauses. Der Mann, der sie todt glaubte, wies auf den Brunnen, in dem das Geld sein müsse, um sein Leben zu retten. Aber die Unglückliche

lebte noch und ward an ihren Haaren heraufgezerrt, ohne dass es den Gatten hatte retten können.

Und um die Grausamkeit noch mit grinsendem Hohne zu steigern, trugen die Unholde die Lunge und Leber eines Knaben, den sie an den Füssen aufgehängt und gespalten hatten, in die Häuser der Juden, die diese thyesteische Speise nach ihrem Ritus in Salz legen sollten. Da half keine Klugheit, kein Einfluss. Wolf Wiener, 1670 nach der Vertreibung aus Wien im Ghetto von Ungarisch-Brod angesiedelt[1]), hatte in seiner neuen Heimat solchen Ruf sich erworben, dass man die Führung eines Landes seinem Verstande zutraute; jetzt fiel sein Haupt unter den Streichen der Räuber seines Vermögens. Löb Koppels, der durch seine Verbindungen mit dem Adel zu den angesehensten Mitgliedern der Gemeinde gehört hatte, war bis zum Abend der wilden Meute entgangen, da er in aufgeschüttetem Getreide sich verborgen gehalten hatte; am Abend erreichte ihn der Todestreich. Von ihm meldet die Schadentabelle: „Lebel Kopfell erschlagen. Dass Hauss in die Aschen gelegt."

Dagegen war der Rabbiner[2]) dem Tode entgangen. Neben der Aufstellung für Nathan Jurist sehen wir die Schätzung auch noch ausdrücklich eine Tabelle über die Schäden im Hause des Rabbiners folgendermassen entwerfen:

Rabiener.

An Paarem geldt	„ 200	— 975 fl. —
An Silber	„ 100	
An Kleidern	„ 200	
An bettern v. weissgew: . . .	„ 150	
An Kromerwahr	„ 250	
Messing, Zien v. Kopfer	„ 75	

Seinen Theil an den Leiden der Gemeinde hat er übrigens redlich tragen helfen. Vergebens hatte er, wie das Lied uns berichtet, Hunderte von Gulden den Plünderern zugetragen, um ihre Mordlust zu beschwichtigen. Unmenschliche Streiche waren die Antwort. Kaum dass er, auf allen Vieren hinwegkriechend, mit genauer Noth dem Tode entging. Auch der Vorsteher der Gemeinde war unter den Geretteten; doch hatte auch er seinen Schwiegersohn unter den Todten.

---

[1]) Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, S. 178.

[2]) Vielleicht noch R. Eljakim Götz b. Salomo s. Kaufmann, a. a. O., p. 179, n. 3. Vielleicht war der Vorsteher, der sich Salom, des Rabbiners Sohn (ברה), auf der Schätzung unterschreibt, sein Sohn.

Ich erkenne ihn in der Tabelle unter:
Markus Pinkes Juden Richter Sambt Seinen lebenden 4. Kindern v: Todtgeschlagenen Adem.

An Paarem geldt	„ 273	— 1874 —
Am Goldt	„ 66	
Am Silber	„ 286	
An Unterschidl. Kramwohr . .	„ 180	
An Tragenden Kleidern mit Perlen undt goldt geprembt [= verbrämt]	„ 460	
Weissgewandt v: Bett	„ 200	
Wein 5½ Vass	„ 165	
Brandtwein 24 Emmer	„ 144	
An Hauss Roth	„ 100	

Siebenundfünfzig Erschlagene werden in der Schätzungsurkunde, die Wenigsten leider unter Angabe des Namens, ausdrücklich angeführt. Aber das sind nur diejenigen, die noch ausser dem Leben Etwas zu verlieren hatten. Daneben zählte man sechsundfünfzig weitere Opfer, von denen es daselbst am Schlusse heisst:

So Seiudt annoch ohne die oben specificirte Todtgebliebene Juden, an Mann, Weib, undt Kündern, die da keine Heüsser gebracht, durch die Rebeller enthaubt und ermordert worden „56 Personen".

Sieben furchtbare Stunden hatte das Gemetzel und die Plünderung gewährt, als nach zwölf Uhr Mittag die von Blut und Wein erhitzten Würger die Stadt verliessen. Petneházy hatte von der Judengemeinde allein sich noch eine Summe von 1000 Gulden auszahlen lassen, welche die Schätzung also verzeichnet: Bares geldt dem Petterházy Ranzion gegen Quittung geben . . — „1000. — Aber die aus ihren Verstecken, in die sie in ihrer Seelenangst vor Schrecken starr sich geflüchtet hatten, allmählich sich hervorwagende Bevölkerung hatte zu früh sich erlöst gefühlt. Nach dem Abzug der Reiter war streifendes Fussvolk in die Stadt eingebrochen, die eine erbitterte Nachlese hielten und im Rachedurst ob der geringeren Beute Alles niederstachen, was ihnen lebend begegnete, und den Flammen überlieferten, was sie selber nicht verheeren konnten. Jetzt ging das Morden von vorne an — und ein neuer Würgengel, der Erstickungstod, suchte die sich geborgen Wähnenden in den Kellern auf, in die sie sich versteckt hatten. Die untergehende Sonne beschien ein grauenvolles Bild. Im Hause Hirsch Tebel's, das nach der Schadentabelle ebenfalls eingeäschert worden war, hatte man die Leichen, so

weit man sie bergen konnte, zusammengetragen. Drei, vier dieser unglücklichen Opfer lagen nebeneinander vor den Häusern, wo das Verhängniss sie ereilt hatte.

In der Juden gasse allein waren fünfundsechzig Häuser eingeäschert. Da man noch 1726 nicht mehr als 76 Häuser im Ghetto zählte, so wird eben die ganze Judenstadt 1683 in den Grund verbrannt sein. Was nicht niet- und nagelfest war, hatten die Plünderer davongetragen, Geld und Wäsche, Metall wie Federn, Waaren und Hausrath. Um aber auch aus der Ferne noch die Gemeinde brandschatzen zu können, wurden sieben ihrer Mitglieder gefangen weggeschleppt, die man dann in Ungarn loskaufen musste. Daher nennt die Schätzung auch Vnterschiedliche Vnkosten, So denen hh: in Ungarn, wegen der gefangenen Juden geben worden . . . „850 fr." Auch fremde Ortsangehörige, die in der belebten Handelsstadt ihre Waaren zu Markte brachten und Niederlagen errichtet hatten, waren um ihr Vermögen gekommen. Den „Schaden an denen Niederlagwahren, von Kremsierer v: Holleschäwern Juden gehabten" beziffert die Schätzung auf 3500 Gulden. 53563 Gulden wies die Schätzung des Schadens auf, der im Ghetto allein verübt worden war. Dass dehme alsso, undt nicht anderst, so schliesst die Urkunde, nehmen wir, dieses, auf unsser, Trawen, undt glauben, auch güttess gewiessen. Zur mehrer dessen Beglaubigung, Haben wir Juden Richter undt geschworene, unss Eigenhändig vnterschrieben, undt vnssere Bettschafter beïgedruckt, So geschehen Ungarisch Brod den 18. Decembris Anno 1683.

○ יחוקאל בלא"א הרר יהודא סג"ל ז"ל
○ ונאם שלמה ברב
○ ונאם מרדכי בן הר"ר יהודא ליב דרשן
○ ונאם ישראל בר' מתתי' זצ"ל[1])

Zu spät ward der unglücklichen Stadt eine Besatzung verliehen; sie hatte nur Trümmer und Brandstätten zu bewachen. „Wegen der Salvaguardia, Unkosten geschehen . . .

[1]) Von den vier neben den Namen stehenden kleinen Siegeln ist im ersten noch יהודא ליב ב, im zweiten הרבם, in der Mitte beider ein Hirsch, vom dritten מרדכי ליב בהים, in der Mitte ein Waschgefäss, vom vierten kaum eine Spur erhalten. Ein Sohn dieses Jecheskel, der Namensträger seines Vaters, war der Rabbinatsassesor von Ungarisch-Brod, der Beisitzer R. Israel Fränkels (s. Kaufmann, die letzte Vertreibung 179 n. 5), der auf einer Zeugnissaufnahme vom 2. Cheschwan 1689 und 6. Tammus 1690 in R. David Oppenheim's handschriftlichen Responsen נשאל דוד III, 10 und 15 zeichnet: הק אריהודא ליבש בלא"א הר"ר יחוקאל סג"ל מברודא.

„130 fl.“ berechnet die Schätzung im vorletzten Posten ihrer Tabelle, auf den nur noch der eine folgt: Dem Arzt undt Bader von aussheülung derer Krancken v: Bescheidigten Juden „160 fl.“ —

Wien war befreit und in den Jubel des geretteten Vaterlandes mischten sich die Dankgebete der zersprengten, verheerten und verarmten mährischen Stadt und Gemeinde, die mitgeblutet hatte, als es den Stoss in's Herz des Reiches galt. Die Regierung hatte ein Einsehen, der Staatsschatz sollte entgelten, was für den Staat gelitten worden war. Am 19. Dezember konnte endlich die amtliche Schätzung des gesammten ersetzbaren Schadens in der Gemeinde abgeschlossen werden. Die Stadt erstand auf's Neue aus der Asche. Auch in der Judengasse erhoben sich neue und schönere Häuser aus dem Schutte. An Stelle der alten zu sehr vor der Stadt gelegenen und bei Feindesgefahr deshalb allzu sehr ausgesetzten Synagoge, die auf Befehl des Landesbauamtes und der Grundobrigkeit in den Grund demolirt werden musste[1]), ward eine grössere und ansehnlichere neue erbaut. Die Zeugin so vieler Drangsale, in der R. Samson Bacharachs Wand-Inschrift an die Schrecken des Mansfelders und seiner Kriegsvölker erinnerte[2]), war der Erde gleich gemacht worden. Aber ihre Erinnerungen, die Blutzeugen, die in ihr den Tod gefunden hatten, sollten in den neuen Bau in treugepflegtem Andenken hinübergenommen werden. Ein Seelengedächtniss voll inbrünstiger Gluth, mit dem flammenden Athem der Martyrologieen gedichtet, sollte 37 von den 113 Opfern des Rebellengemetzels, die hervorragendsten und denkwürdigsten, für immer in der Gemeinde festhalten, in der an jedem 20. Tammus die Schatten jener Unglücklichen zum Leben erweckt werden[3]).

Aber noch in einer anderen Gemeinde, die wie ein Absenker eines gekappten Baumes von der Muttergemeinde Ungarisch-Brod in jenen Wirren und Drangsalen sich abzweigte, sollte das Gedächtniss der im Kuruzzenüberfall von 1683 Hingemordeten gepflegt und erhalten bleiben. Noch ist im Gemeindearchiv zu Waag-Neustadtl in Ungarn in slovakisch gefärbtem Böhmisch die Urkunde bewahrt, die ich in der Uebersetzung

---

[1]) Kaufmann a. a. O. 179, n. 2.

[2]) חוות יאיר f. 223 b.

[3]) Die Abschrift des in der Beilage III. mitgetheilten אל מלא רחמים hat mir am 13. Juni 1889 der seither verstorbene Rabbiner von Ungarisch-Brod, M. D. Hoffmann, mitgetheilt.

meines Bruders Ignatz Kaufmann in Kojetein, nach der mir durch Herrn Bergler gewordenen Abschrift, hier (V.) vorlegen kann, kraft deren die Herrschaft von Beczko die zumeist aus Ungarisch-Brod in Waag-Neustadtl angesiedelten Juden als geschlossene Gemeinde gegen Abgaben und Versprechungen in ihren bleibenden Schutz nimmt. Wie ein Baum am Besten verpflanzt wird, wenn mit seinem Wurzeln auch von der Muttererde, in der er gestanden, ein Theil mit ausgehoben wird, so nahmen die neuen Ansiedler den Boden der Heimat in dem Seelengedächtnisse mit, das sie für ewige Zeiten den Blutzeugen ihrer Muttergemeinde in ihrem neuen Wohnorte stifteten [1]).

Adam Petneházy, der Tököly'sche Reiterhauptmann, unter dessen Führung die Unthat an der kaisertreuen mährischen Gemeinde geschehen war, sollte aber noch einmal einer jüdischen Gemeinde als stürmender Feind gegenübertreten, die für ihre Treue gegen ihren türkischen Beherrscher verblutete. Aus dem wilden Kuruzzenhäuptling von 1683 war nämlich zwei Jahre darauf, als im Herbste von 1685 der Stern Emerich Tököly's im Erbleichen, Neuhäusel erstürmt war, Eperies, Tokai, Kállo, Szolnok und Szarwar die Waffen gestreckt hatten [2]), ein reuiger kaisertreuer Bekehrter geworden. Bei Grosswardein war es, wo Petneházy seinen Rebellenfürsten Tököly zum letzten Gange in die befestigte Stadt begleitete. Er sollte ohne ihn zurückkehren. Denn hier geschah es, dass der Pascha Tököly in Fesseln schlagen und gefangen nach Adrianopel schleppen liess. Seinen Begleiter aber schickte er vor die Stadt mit dem Auftrage, dass er seiner Truppe die Meldung überbringe, Tököly's Kopf sei dem Grossherrn verfallen, die Uebrigen sollten weiter im Schatten der ottomanischen Herrlichkeit kämpfen [3]). Da hielt es unter dem erschütternden Eindrucke dieser Schicksalswendung Petneházy für besser, mit den von ihm befehligten Haufen zum Kaiser überzugehen. Caprara stand vor Kaschau, vor dem letzten Sturme auf die todesmuthig ausharrende Stadt, als ihm die reuige Ergebung des Mannes, der Tököly's Arm gewesen, gemeldet wurde. Zum ersten Beweis seiner redlich gemeinten Bekehrung erbot sich Petneházy, den Widerstand der Festung durch sein Wort

[1]) Die Mittheliung in Beilage VI verdanke ich Herrn H. Bergler.
[2]) J. W. Zinkeisen, Geschichte des osmanischen Reiches V, 720.
[3]) St. Katona, historia critica regum Hungariae stirpis Austriacae XXXV, 189 f. Die Histoire d'Emeric Comte de Tekeli (Köln 1694) p. 173 lässt Tököly fälschlich in der Begleitung Petróci's sich nach Warasdin

allein zu brechen. Caprara liess ihn in die Stadt, die denn auch wirklich am 25. Oktober sich ergab. Aber es sollte ihm auch vergönnt sein, nicht nur durch die Saat des Abfalls und Verrathes, sondern durch Wunder an Tapferkeit seine neue Treue zu beweisen. Unter dem Erstaunen der deutschen Generale erstieg er als Erster, der Löwe von Ofen, mit stürmender Hand am 2. September 1686 die Mauer von Ofen [1]), wo in dem allgemeinen Gemetzel auch die Juden, die beim Herbeitragen der Munition in der Festung beschäftigt waren [2]), den Türken treu und dem Grossherrn gehorsam, ihr Leben lassen mussten [3]). (Schluss folgt.)

und p. 172 Petneházy, der hier wie in der Schätzung Peterhaci heisst, sich in das Lager des General Schultz begeben.

1) Katona, a. a. O., p. 297.

2) Kaufmann in Revue der études juives XXI, 133 ff.

3) Nach dieser Darstellung sind die Angaben bei Jellinek, Litbl. des Orients, IV, 270 f., Zunz, Synagogale Poesie p. 347 und Graetz, Geschichte der Juden X, 284 n. 2 zu berichtigen. Seit Jellinek den Wunsch ausgesprochen hat, dass Jemand in den Stand käme, mehr Licht über den Zusammenhang dieser Begebenheit zu verbreiten, ist genau ein halbes Jahrhundert verstrichen.

Besprechungen.

Fürst, Dr. J. Glossarium graeco-hebraeum. Oder: Der griechische Wortschatz der jüdischen Meisterwerke. Ein Beitrag zur Cultur- und Alterthumskunde. Strassburg, Trübner, 1892, 142 SS., 8.

Der Prophet mag an die uralten Baumriesen des Cedernwaldes auf dem Libanon gedacht haben, als er die Worte sprach: Wie die Tage eines Baumes sind die Tage meines Volkes (Jes. 65, 22). Aber nicht bloss hinsichtlich der Zeitdauer ist der Vergleich ein ungemein passender. Wie bei dem Baume nach kräftigem Wachsthum, blühender Entfaltung und Fruchtbarkeit eine Zeit der Ruhe und Erholung, ein scheinbarer Stillstand aller Lebensthätigkeit eintritt, bis ihn wieder warmer Frühlingssonnenschein zu neuem Leben und Knospen erweckt, so gewahren wir auch in der Geschichte des Judenthums eine mehrmalige Aufeinanderfolge von Blühen und Welken, von zu- und abnehmender Geistesthätigkeit, von greisenhafter Hinfälligkeit und neuer Verjüngung. Und wie der Baum seine Nahrungsstoffe hauptsächlich aus dem Erdboden, von dem er sich niemals entfernen kann, zum Theil aber auch aus der ihn umgebenden Luft aufnimmt, so entfernt sich das Judenthum nie von seinem eigentlichen Nähr- und Mutterboden, wenn es auch nicht unempfänglich ist für die wechselnden Eindrücke der Aussenwelt.

Dieses letztere Moment tritt selbst in Zeiten, wo die gewaltsame Ausschliessung von aussen her zu starrer Abschliessung nach innen unausweichlich drängte, unverkennbar hervor. Wie sehr man in jüdischen Kreisen nach dem Verluste der politischen Selbständigkeit und besonders nach dem blutigen Ende des Barkochba'schen Aufstandes auf Rom und alles Römische erbost sein mochte, obwohl die „Weisen" bemüht waren, bei dem Ausbau der schriftlichen Lehre, bei ihrer halachischen und haggadischen Schriftauslegung auf dem Boden des Ueberlieferten zu verharren und alle fremden Einflüsse und Anschauungen von sich fernzuhalten, so sind solche dennoch in die rabbinische Litteratur unbemerkt eingedrungen, ohne freilich das eigentliche Wesen des Judenthums zu verändern. Denn Niemand kann sich der Einwirkungen seiner Zeit, der Einflüsse der ihn umschliessenden Atmosphäre vollständig erwehren.

Die siegreichen makkabäischen Kämpfe haben das Griechenthum in Judaea nicht gänzlich vernichtet. Nur das Heidnische, nur was mit der jüdischen Religion und Sittenstrenge unvereinbar war, wurde zurückgewiesen. Die Sprache der Griechen behielten die Gebildeten bei, und in die Volkssprache, das Westaramäische und selbst in das Hebräische, dessen Pflege die Gelehrten sich angelegen sein liessen, drang eine Menge griechischer Wörter ein. Die spätern Haggadisten entlehnen rückhaltlos dem mit Latinismen stark vermengten byzantinischen Jargon zahllose Ausdrücke selbst da, wo ihnen hebräische zu Gebote standen, sicherlich, weil jene den Zuhörern geläufiger und verständlicher waren. Bei ihren gottesdienstlichen Vorträgen, die uns freilich nur in kurzen Umrissen im Midrasch vorliegen, greifen sie kühn ins praktische Leben hinein und erläutern die h. Schrift durch Gleichnisse und Beispiele aus dem öffentlichen und Privatleben ihrer Zeit, durch häufige Hinweise auf byzantinische Sitten und Staatseinrichtungen oder bestimmte Vorkommnisse von actueller Bedeutung. Dadurch, dass sie das, was sie meinten, mit dem rechten Namen bezeichneten, die ursprünglichen lateinischen oder griechischen Benennungen und nicht matte Uebersetzungen derselben gebrauchten, musste natürlich ihr Vortrag an Lebendigkeit gewinnen und die Aufmerksamkeit der Hörer rege bleiben. Dass durch die Kenntniss des Culturzustandes, des Staats-, Gerichts- und Beamtenwesens im oströmischen Reiche viele Midraschstellen verständlich werden, das ist längst durch die grundlegenden Arbeiten von Rapoport, Sachs und Perles zur Genüge bekannt und ist neuerdings von Dr. Julius Fürst sowohl in der Einleitung zu seinem „Glossarium graeco-hebraeum" an einer langen Reihe von Beispielen, als auch unter vielen Artikeln des Lexikons mit Hinweis auf zeitgenössische griechische und lateinische Quellenschriften und neuere wissenschaftliche Darstellungen der hier in Betracht kommenden Zeitverhältnisse in erschöpfender Weise dargethan worden.

Mit Benutzung der erwähnten gründlichen Vorarbeiten und auf Grund eigener Forschungen hat Fürst alle griechischen und gräcisierten lateinischen Wörter, soweit sie im Midrasch vorkommen, gesammelt und zu erklären gesucht. Dass ihm manche Wörter entgangen sind, dass die Richtigkeit mancher seiner Erklärungen bezweifelt, manche seiner kühnen Conjecturen zurückgewiesen werden muss, schmälert nicht das Verdienst seiner Arbeit, da auf diesem Gebiete noch sehr Vieles dunkel ist. Seit vielen Jahren mit demselben Gegenstande beschäftigt, bin ich in vielen Punkten zu anderen Resultaten gelangt, und ich gestatte mir dieselben, im Anschluss an das Fürst'sche Buch, hier dem Urtheil der Fachgenossen vorzulegen.

1. מרימוסיאה, Ber. r. 88, hält Fürst für eine Corruptel aus מירוניא (Rekrutensteuer). In der That liest Aruch s. v. מרן, wie in Ber. r. 42 u. 70, so auch hier מירוניא. Auch Jalkut I, 147 (ed. Warschau) und die מח genannte Handschrift des verkürzten Ber. r. haben dieselbe Lesart. Vergleicht man aber die beiden Wörter mit einander, so begreift man nicht, wie die Abschreiber dazu kommen, ein so bekanntes und häufiges Wort wie מירוניא in מרימוסיאה zu verwandeln. Auch das von Sachs (Beiträge I, 168) vorgeschlagene מריבומאות hat mit dem überlieferten keine Aehnlichkeit. Ich halte es für τὰ δημόσια (die Staatssteuern). Dass ד und ר vertauscht werden, ja in vielen Hschr. kaum von einander zu unterscheiden sind, bedarf keines Beweises. Man denke nur an Wörter wie קופר, ציבחר, קטריקי, die häufiger mit ר als mit ד vorkommen.

2. In Ber. r. 89 bietet uns Aruch für כירי עבר קירי אדן, welche Worte aus dem sog. Raschikommentar geflossen zu sein scheinen, die richtigere Lesung כירי כירי מרובה בעולם. Diese Worte übersetzt Fürst: „die Freude, Freude (χαρὰ χαρά) ist gross in der Welt. Aber an unserer Stelle ist nicht von Freude, sondern von Brüderlichkeit und freundlicher Begrüssung die Rede. Wenn die Jahre fruchtbar, reich gesegnet sind, sagt der Midrasch, so gedeiht auch der Friede und die Freundschaft unter den Menschen, dann gehen die Leute nicht verstimmt, fremd und stumm an einander vorüber, dann gibt es viel „sei gegrüsst, Herr" auf Erden. Und so heisst es auch in Ps. 72: die Berge bringen Friedensgrüsse; wenn sie nämlich in vielverheissender Blüthe stehen, so bewirken sie ein freundliches Sich-grüssen und -beglückwünschen; alle rufen einander zu: χαῖρε κύριε, sei gegrüsst, Herr! Es ist nach Handschriften und dem Raschikommentar כירי קירי מרובה בעולם zu lesen.

Im Tanchuma (Mickez No. 9) findet sich auch dieser Gruss. Dort wird erzählt, dass Rabbi einst den Kaiser Antoninus, um ihn zu lehren, dass man Gott nicht durch fortwährendes Beten lästig fallen solle, nach einander in 3 Sprachen begrüsst habe: κύριε χαῖρε, ave imperator und שלום עליך המלך.

3. Ber. r. 51 werden die Worte כמו שבלול (wie die Schnecke) folgendermassen wiedergegeben: כהדין כילי סילי לימצא. Ebenso lesen wir im Jalkut z. St. (Ps. 58, 9), nur dass hier לימצון statt לימצא steht. Dagegen bietet uns Jalkut I, 84 nur כהדא סלי בלי und der sog. Raschikommentar nur כהדין כלי. Diese Worte sind mannigfaltig gedeutet worden. Fürst hält כילי (mit Kohut u. A.) für κοχλίς (Schnecke), סילי (mit Levy) für σκίλλα (Krebs). לימצא erklären alle Lexikographen für λεῖμαξ (= lat. limax).

Um mit dem letzteren Worte zu beginnen, so sollten wir in ihm, wenn es wirklich aus dem Griechischen stammt, statt des צ ein ק erwarten. Aber auch aus dem Lateinischen (limax) kann es nicht hergeleitet werden, da c ebenso wenig durch צ wiedergegeben wurde. Aus census bildete man קנס, aus circus קרקס, aus dux דוכס u. s. w. Da Jalkut I, 84 und der sog. Raschikommentar das Wort gar nicht haben, so gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir es für einen späteren Zusatz erklären. Es mag ursprünglich eine Randglosse gewesen sein, die irgend Jemand, der einer romanischen Sprache mächtig war, in sein Handexemplar des Ber. r. eingetragen hatte. Denn לימצא und לומצון stimmen buchstäblich mit franz. limace und limaçon, ital. lumaccia überein.

Die beiden andern Wörter כילי und סילי können schon deshalb nicht mit κοχλίς und σκίλλα identisch sein, weil sie, wie sich aus Jerusch Schekalim 50a ergibt, nicht corrumpiert sind (aus כוכלי und מקילי)

Denn hier werden קרני סילי וכילי (die Fühler der Schnecken) den קרני חגבים gegenübergestellt. Ich halte כילי (mit Landau) für χέλος, das Schildkröte und auch Schnecke bedeutet, und סילי (mit Kohut) für σάσλος (die nackte Schnecke). כילי וסילי sind demnach Schnecken mit und ohne Gehäuse. Dr. Jos. Cohn-Burgkundstadt.

(Fortsetzung folgt.)

Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. Herausgegeben durch die historische Commission für Geschichte der Juden in Deutschland. Bd. II. Hebr. Berichte über die Judenverf. v. d. Kreuzzüge. Berlin, 1892, 8. (Fortsetzung.)

Nicht viel besser steht es mit der Wiedergabe derjenigen Texte, die nur in Einer Handschrift auf uns gekommen sind. Hier ist leider der sehr richtige Grundsatz, „nur solche Härten und verderbte Stellen zu verbessern, bei denen mit Sicherheit ein Schreibfehler oder Irrthum des Copisten vorliegt und die richtige Lesart mit gleicher Sicherheit festgestellt werden kann" (Einleitung, S. XI), viel zu häufig ausser Acht gelassen worden. Ich beschränke mich auf einige Beispiele: S. **2**, Zl. 4, war im Satze ואותה השנה אירע הפסח בשבת וחדש אייר יום ששי ושבת das letzte Wort, wie es ausser in der vorliegenden HS. auch im ältesten Codex für Bericht II (S. 37, Anm. r) sich findet, unverändert beizubehalten, weil 1196 ר"ח אייר wirklich an Freitag und Sonnabend war und die Notiz über den Beginn des Monats dem Verfasser offenbar als Anhaltspunkt dienen sollte, um festzustellen, dass das Gemetzel in Speyer an einem Sabbath stattgefunden hat. S. **3**, Zl. 7, ist mit Unrecht תכניסו in תכנסו verwandelt. Es ist vielmehr אתם als Subject und נשיכם u. s. w. als Object zu nehmen. S. **4**, Zl. 6, wäre das שילכו des Textes, in genauerem Anschluss an die Vorlage, besser in ושילכו (als in וילכו) umzuändern gewesen. S. **5**, Zl. 17, war ובדה einfach beizubehalten. Denn die Form בדא ist keineswegs richtiger oder besser als בדה. Dasselbe gilt von dem Wort תכסו (S. **9**, Zl. 20) im Satze גם עלידם אל תכסו. das mit Unrecht in תחוסו verwandelt ist. Ebensowenig brauchte für das sehr gute Wort מכרו (vgl. II. Kön. 12,6), wie S. **17**, letzte Zeile, geschehen ist, מכירו gesetzt zu werden. So wäre auch das Unwort הוכהו im Satze כי מן המכות אשר הוכהו לא היה יודע עד מה (S. **18**, Zl. 12 v. unten) wohl eher in הכוהו (als in הוכה) zu ändern gewesen. Mit Unrecht ist auch statt des letzten Wortes im Satze ונתנום במשמר כל אחד ואחד לבד (S. **23**, Zl. 9 v. u.) לבדו in den Text gesetzt. לבד giebt ganz denselben Sinn. Auch כאשר היינו נהונים עד עתה hätte füglich (S. **24**, Zl. 5) stehen bleiben können. Die Aenderung נוהנים ist entbehrlich. Ebenso war es unnöthig, das מצינו des Textes (S. **35**, Zl. 11) in מצאנו, die Stelle לשעבר כל המלכיות (S. **47**, Zl. 8) in לשבר, **das.** (Zl. 8) ואפילו כשמועות האזן לא שמענו in בשמועת, und S. **48** (Zl. 11 v. u.) in dem durchaus verständlichen Satze ותשה המקום גילגול של זכות והצלה על ידו das Wort והצלה, das als Genetiv zu גילגול gehört, in והציל zu verwandeln. S. **50**, Zl. 12, hätte ולא שב מחרון אפו מעלינו sehr wohl stehen bleiben können Die Aenderung חרון gegen die HS, ist unnöthig. S. **51**, Zl. 5, sind ohne ersichtlichen Grund hinter dem Satze ואל תאחרו יותר die Worte ואל כלום gestrichen, und auf derselben Seite (Zl. 17) musste die Stelle הלא ממצרים השלנו ד' (wo ohne Noth העליתנו in den Text gesetzt ist) unverändert bleiben. S. **54**, (Zl. 15) hätte שדיו (wofür היו gesetzt ist) ruhig stehen bleiben müssen, weil es richtig die Construction כי היו דוחקים fortsetzt, und Zl. 4 v. u. war תחופו eher in תחפו als in תחוסו zu verbessern. Endlich sind S. **56** in der

vorletzten, und S. **57**, Zl. 2, die Worte ומשפחתו und לאמר ohne stichhaltigen Grund im Text gestrichen und in die Anmerkung gebracht worden.

Während an diesen und anderen Stellen der Herausgeber in seinem Eifer, den Text von vermeintlichen Fehlern zu säubern, zu weit gegangen ist, hat er anderweitig nicht selten unentbehrliche Berichtigungen und äusserst nahe liegende Ergänzungen seiner Texte unterlassen. Derartige Lücken und Mängel können bei litterarischen Erzeugnissen wie den vorliegenden, deren Stil aus einem leichten Mosaik von in der Regel bekannten Bibel- und Talmudstellen besteht, meist mit nahezu unfehlbarer Sicherheit beseitigt werden. Hier hat nun der Uebersetzer, Herr S. Baer in Bieberich, der durch seine fleissigen massoretischen Studien und durch seine guten Ausgaben liturgischer Handbücher seit Jahrzehnten als ein tüchtiger Kenner der biblischen und liturgischen Litteratur bekannt ist, die meisten Unterlassungssünden des Herausgebers, und zwar häufig stillschweigend, berichtigt[1]), und bei leichteren Stellen nur selten[2]) die auf der Hand liegenden Berichtigungen übersehen.

Freilich hat er auch selber hin und wieder Irrthümer, und zum Theil recht grobe, begangen[3]), die er bei seiner Belesenheit sehr wohl hätte vermeiden können, und sich besonders bei den vereinzelten,

1) So ist z. B. S. **1**, Zl. 6, das sinnlose מצאוהו nach II, S. 37, Zl. 4, in מצאונו und das., letzte Zeile היית in היתה berichtigt; S. 7, Anm. f. die Lücke עד אין [לנו] טוב, S. **17**, Anm. e, f, g die Lücken והבל היא [אמונת] מכיריו und ובכל מעשיהם היו טפשים [ותפלים] איבדו חכמתם [בהבלם] שמו בטחונם gut und richtig ausgefüllt, S. **25**, Zl. 9 v. u., וחשדו mit Recht in ושיחדו העירונים berichtigt, S. **27**, Zl. 18, statt des falschen חתו[עים] gut התו[עבה] eingesetzt und die Lücken (Zl. 19 u. 31) ה[תלוי] und בת[עותנו] richtig ergänzt, S. **34**, Zl. 21, שהיו in שיהיו berichtigt, S. **37**, letzte Zeile des Gedichtes, wo der Herausgeber das Citat aus I. Chr. 4,23 nicht erkannt hat, גוזה in גדרה und S. **45**, Zl. 13, das ganz unsinnige קדוש „heilig" in קרוש „geronnen" verbessert, wobei nur noch (S. 136, Anm. 36) um die witzige Anspielung verständlicher zu machen, auf Succah 12a zu verweisen gewesen wäre. S. **47**, Zl. 13 ist vor אומנות passend ותפסו ergänzt, wofür vielleicht noch besser ואחזו, das vom Schreiber wegen des unmittelbar vorangegangenen ואחזום zum zweiten Mal übergangen sein mochte, hätte gesetzt werden mögen, und S. **77**, Zl. 18, für בשנת richtig בשבת eingesetzt.

2) S. **1**, Zl. 10 ist nach II, 36, Zl. 6 v. u., gewiss eher קבר ת[רפותם] als קבר [תלוי ממור] zu ergänzen, wonach Anm. 15 auf S. 82 zu modificieren wäre. Ebenso ist vermuthlich für בבן ה[נכידה] (das., Zl 18) eher nach II, 37, Zl. 2, בבן ה[זמה] zu setzen. S. **2**, Zl. 16, hätte einfach בחצר ההגמון (statt בחדר) nach dem klaren Zeugniss zweier Handschriften (II, S. 38, Anm. p. und III, S. 49, Zl. 5 v. u.) in den Text gesetzt werden können. Damit wäre zugleich Anm. 43 auf S. 85 erledigt gewesen. S. **4**, Zl. 6, ist wohl לקבר [תהום] zu setzen. S. **15**, Zl. 4. ist vor השמיעו nach Jer. 48,4 einfach וזעקה zu ergänzen. (Baer, S. 111, hat die Stelle überhaupt zu übersetzen vergessen.) S. **35**, vorl. Zeile, muss in dem Satze חשוק האמת ונטוש הקושר das letzte Wort sehr wahrscheinlich השקר gelesen werden. S. **76**, letzte Zeile ist nach Zunz, LG 323, ohne Frage ביום ו' כ"ח לחדש שבט zu setzen. Baers Vorschlag, (S. 215, Anm. 6), den 24. „Kislew" zu ergänzen, ist unhaltbar, weil, wie der Zusammenhang ergiebt, von einem Datum zwischen Chanuckah (25. Kislew) und dem 13. Adar I die Rede ist. Aus demselben Grunde ist auch der Gedanke an Freitag, 24. Adar II, ausgeschlossen.

3) Hier ein kleines Verzeichniss, das auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht: S. **82** u. **153** sind עזי פנים freche Menschen und nicht freche Gesichter. Die letzteren würden פנים עזות heissen. S. **86**, Anm. 51 und S. **95**, Anm. 121 sind אדום und אדום הרשעה nicht „Nichtjuden", sondern Christen, wie richtig S. **89**, Anm. 74 zu בני שעיר bemerkt wird. S. **86**, Zl. 9 v. u., und häufig (z. B. SS. 90, 92, 94, 95, 102, 103 u. s. w.) sind תועים überall Kreuzfahrer, und nicht „Irrende", wie auch S. **91**, Zl. 2 und an mehreren anderen Stellen richtig übersetzt ist. S. **88**, Anm. 67, ist עדת מי מנה nicht eine „zahlreiche Gemeinde", sondern nach IV M. 23,10 ohne Weiteres die Gemeinde Jacobs. S. **89**, Anm. 77 sind מרי דלי bekanntlich nach Jes. 40,15 die „Tropfen am Eimer", d. h. גוים. Die Emendation מרי הלב ist ganz sinnlos. Das., Zl. 5 v. u. heisst נלך בדרך תעותנו einfach: „wir wollen die Kreuzfahrt fortsetzen". S. **91**, Anm. 90. Die Kreuzfahrer stürzten sich nicht auf die Städter (lies: Bürger), sondern auf die Juden. S. **93**, Anm. 107 sind מסומנים nicht „Gezeichnete", sondern „Bezeichnete", nämlich mit dem Kreuze. S. **98**, Zl. 3, ist wahrscheinlich nicht von Gesetzrollen-Schreibern, sondern eher von Gemeinde-Schreibern, Notaren die Rede. Ich möchte meinen, dass sich dem Schriftsteller (S. 7, letzte Zeile), da er wohl das אנא הבט aus dem Gedächtniss citierte, die Worte verschoben haben, und er ursprünglich habe schreiben wollen ודמי פרנסים בחזניהם ודמי דיינים בסופריהם (Vgl. Selichoth, ed. Fürstenthal, S. 181). S. **102**, Zl. 2, ist אור החיים nicht das „Licht der Ewiglebenden", sondern das Licht des Lebens, wie auch S. 104 richtig

aussergewöhnlich schadhaften Textstellen[1]), die die Kreuzzugsberichte darbieten, die Arbeit etwas leicht gemacht. Aber alle diese Kleinigkeiten, so unangenehm und störend sie sind, wären verzeihlich gewesen, wofern er nur überhaupt seiner Aufgabe als Uebersetzer sich gewachsen gezeigt hätte. Herr Baer versteht seine Texte. Das unterliegt keinem Zweifel. Ein brauchbarer Uebersetzer ist er darum noch nicht. Wer sich an das Unternehmen wagt, denjenigen Männern der Wissenschaft, die der hebräischen Sprache unkundig sind, das Verständniss hebräisch geschriebener Documente zu vermitteln, der muss zu diesem Beginnen denn doch noch etwas mehr mitbringen, als die blosse Fähigkeit, richtige deutsche Ausdrücke für die entsprechenden hebräischen Vocabeln zu finden und sie nach den Gesetzen der deutschen Grammatik zu verständlichen deutschen Sätzen zu verbinden. Wie man litterarische Erzeugnisse des jüdischen Mittelalters entsprechend und geschmackvoll in deutsche Prosa übersetzen müsse, haben wir seit 50 Jahren von Meistern wie Zunz, Sachs, Mannheimer u. A. gelernt. Diesen musterhaften Arbeiten gegenüber führt uns die Leistung des Herrn

---

übersetzt ist. S. 104, Zl. 3, ist der גבאי Mar David gewiss ein Armenvorsteher, vielleicht auch ein Gemeinderechner (wie S. 137, Zl. 9 übersetzt ist), aber kaum ein Gelderheber oder Steuerbote. S. 105, Zl. 10 v. u. Der Pfarrer wollte den Juden gewiss nicht, um seine Gesundheit herzustellen, sondern um ihn an den Genuss verbotener Speisen zu gewöhnen, ins Haus nehmen (לדבריאנו) — S. 107, Zl. 16, ist בית מטבע, wie mir Kaufmann bemerkt, sicherlich ein Baptisterium (und nicht eine Münzstätte). So hat K. gewiss auch Recht, wenn er שינור (S. 111. Anm. 176) für verschrieben aus שינרן = Sacristei hält S. 114, Zl. 19, sind מחיעבים nicht „Verhasste", sondern „Bekreuzte" oder Kreuzfahrer. S. 116, Zl. 10 v. u. Hier scheinen zwei verschiedene Lesarten (שמה נאספו עדר האסוף und הכניסה עדר האסוף) für denselben Ausdruck neben einander in den Text der Handschrift und in die Uebersetzung aufgenommen zu sein. S. 121. Zl. 6 f., war etwa zu übersetzen: „Ausserdem waren da noch viele, die ich vergessen habe, und die nicht aufgezeichnet waren ... ששכחתי ולא נכתבו והרבה". Der Text setzt also voraus, dass der Verfasser die Namen einmal gekannt und nur bei der Niederschrift vergessen habe, und dass er die Lücke darum nicht habe ausfüllen können, weil seines Wissens eine schriftliche Aufzeichnung nicht existirt habe. Ob dem gegenüber die Bemerkung S. XXIII, Anm. 21, aufrecht erhalten werden könne, bedarf noch der Erwägung. S. 130, Zl. 7, ist תקופת תמוז die Zeit der Sommer-Sonnenwende und nicht die Zeit während ihres Kreislaufs im Monat Tammus. S. 165, vorl. Zl. heisst באשר הוא שם keineswegs: „auch in der dortigen Gegend", sondern viel mehr: „irgend wo anders". S. 186, Zl. 20, tritt der Abt von Clairvaux in der sonderbaren Verkleidung eines „Bernhard Haber (הבירנט האבר" auf (Vgl. auch Register, S. 220', über dessen Provenienz der Uebersetzer (Anm. 14) in Verlegenheit ist. Allein es ist einfach האכד mit Daleth, d. h. der Abt, zu lesen und an Stellen wie V M. 26. 5. Ps. 119. 176 zu denken. S. 211, Zl. 15, sind פראים weder wilde Esel noch wilde Völker, sondern (nach I M. 16, 12) einfach Muhammedaner, wie bereits Joseph b. Mose Koschmann ha-Levi aus Essen und, unabhängig von ihm, mehr als hundert Jahre später Fürstenthal (Selichoth S. 245 — Die Baer'sche Ausgabe der Selichoth ist mir im Augenblick nicht zugänglich) richtig verstanden haben, uns wie bei Zunz, SP., S. 445. 448 zu lernen ist.

1) Hierher gehört z. B. der Anfang des etwas geziert stilisierten Schreibens, das über den Judenmord zu Orleans im Jahre 1171 berichtet (S. 31 ff.). Gleich im Anfang ילאו לבבות לחוות וידי כל לחוות בעם והוות לא יכילו עם אלהינו ועם נפשותם muss, wie der erste Blick ergiebt, verderbt sein. Weder יהוות בעם noch יכילו עם אלהינו geben einen erträglichen Sinn. Nichtsdestoweniger übersetzt Herr Baer schlankweg: „Es ermatten die Herzen beim Erzählen und die Hände beim Aufzeichnen aller Unglücksfälle des Volkes, die Seelen unseres Gottesvolkes vermögen sie nicht zu fassen." Allein ein kurzes Nachdenken führt sofort zu der Erkenntnis, dass die beiden Worte בעם והוות Objecte zu לחוות sein müssen, dass also בעם aus einem Hauptwort im Accus. verderbt sein müsse. Natürlich liegt nichts näher als an כעס (für בעם) zu denken. So muss man auch, sobald man sich erinnert hat, dass die seltene Form יכילו nur bei Jerem. vorkommt, sofort auf Jerem. 10, 10 verfallen und auf Grund dessen ohne Weiteres עם אלהינו ועם in עם אלהינו וחם verbessern, was natürlich einen klaren Sinn giebt. Ebenso geht es S. 82, Zl. 1, bei den Worten תחתיה ... עלינו להביא את העגלה הכנו. Hat man sich nur erst einmal überzeugt, dass das Kalb, an das man allerdings zuerst zu denken geneigt ist, nur baaren Unsinn zu Tage zu fördern geeignet ist, und versucht dann die einzig mögliche andere Lesung עֲגָלָה (Wagen), so ergiebt sich durch die Erinnerung an Amos 2,13 sofort die richtige Ergänzung der Lücke mit dem Worte מועקים und für die Uebersetzung der gute Sinn: „Uns war es beschieden, dass Gott über unsere Leiber den Dreschwagen fahren liess, unter dessen Rädern wir zermalmt worden sind."

Baer, unter Vorantritt der „Historischen Commission für die Geschichte der Juden in Deutschland", um zwei bis drei Menschenalter zurück in die Zeit der öden, platten und wässerigen Uebersetzerei Wolf Heidenheim's und Isaak Berlin's, deren anerkannte Verdienste, wie die des Herrn Baer, bekanntlich auf ganz anderen Gebieten liegen, als auf dem der Uebersetzungskunst. Wer die vorliegenden Berichte im Urtext liest, wird unwillkürlich ergriffen und hingerissen, bald von der zündenden Glut der Beredtsamkeit, mit welcher der geübte und erprobte Darsteller seinem Schmerze über das unsägliche Elend Worte leiht, bald von dem leisen, eintönigen Wimmern und Stöhnen, das durch die Blätter geht, in welchen der anspruchslose Erzähler in rührender Unbeholfenheit die ihm überlieferten Thatsachen schlicht und einfach berichtet, bald von dem entsetzlichen Rachegeschrei, „das noch keinem Christen das Leben gekostet hat", bald von der übermenschlichen Selbstzerknirschung, die in der eigenen Sündhaftigkeit den einzigen Quell aller Leiden erkannt zu haben vermeint. Von dieser ganzen Tonleiter der Empfindungen, von allen diesen so mannigfaltigen Klangfarben der Darstellung sucht man in der Uebersetzung des Herrn Baer vergebnns eine Spur[3]). Bei ihm reden Salomo b. Simeon und Elieser b. Nathan und wie sie alle heissen, ein und dasselbe ebenso „lesbare" wie geschmacklose Deutsch. Dr. M. Brann.

(Schluss folgt).

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1891 erschienenen Einzelschriften.

II. Judaica. (Schluss.)

Bamberger, M. L. Commentar des R. Jos. Nachmias zum Buche Esther. Zum ersten Mal herausgeg. nach einer HS. der Kgl. Hof- und Staatsbibl. zu München, mit Emendationen, Quellennachweisen und Anmerkungen. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1891, 23 u. 31 SS., 8.

Bambus, W. Palästina in der Gegenwart. Kurzgefasster Abriss der polit. u. phys. Geogr. d. heiligen Landes. Brünn, Epstein & Co., 1891, 23 SS. mit 1 Karte, 8.

Baeumker, Clemens. Avencebrolis fons vitae. Heft 1 [2. Lieferung der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters"]. Münster, Aschendorff, 1891, 71 SS., 8.

Berliner, Dr. A. Censur u. Confiscation hebr. Bücher im Kirchenstaate. Auf Grund der Inquisitionsacten in der Vaticana u. Vallicellana dargestellt. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1891, 65 SS., 8.

— Aus Briefen Joseph Derenburgs. Berlin, Druck v. Itzkowsky, 1891, 27 SS., 8.

Bernstein, Bela. Die Schrifterklärung des Bachja b. Ascher ibn Chalâwa u. ihre Quellen (S. A. aus „Magazin f. d. Wissenschaft d. Judentums"). Berlin, 1891, 87 SS., 8.

---

3) Wie Herr Bresslau, dessen Bemerkungen über die Kreuzzugsberichte, wie er selbst, (S. XIII) erzählt, „nur auf einem Studium der deutschen Uebersetzung, nicht der Originaltexte beruhen" einige Seiten hinter diesem Geständniss (S. XXVII) sagen kann, dass es „wenn ihn sein Gefühl nicht trügt, dem Uebersetzer in vorzüglicher Weise gelungen ist bei der Uebersetzung in ein flüssiges Deutsch den eigenthümlichen Ton und die Klangfarbe der Originaltexte zu wahren", ist mir nicht ganz verständlich. Mir will es vielmehr scheinen, dass für gewöhnlich bei der Beurtheilung wissenschaftlicher Leistungen das Gefühl allein weder die einzige noch die letzte entscheidende Instanz sein könne.

Blau, L. Massoretische Untersuchungen. Strassburg, Trübner, 1891, 61 SS., 8.

Bludau, A. De Alexandrinae interpretationis libri Danielis indole critica et hermeneutica. Pars I. [Inaug.-Diss.] Münster, Aschendorff, 1891, 75 SS., 8.

Bonk, H. De Davide Israelitorum rege. Pars I: Quaestiones criticae et historicae in fontes habitae. Königsberg i. Pr., 1891, 78 SS., 8 [Inaug.-Dissert.].

Boettger, H. Das Urchristenthum, aus dem Heiden- und Judenthum durch Christi, des ersehnten Messias, Lehre, Leben, Wirken, Sterben u. Auferstehen entw. u. begründet. Aus den Urquellen wie nie zuvor bewiesen. Breslau, Freund, 2. Aufl., 1891, XII., 163 SS., 8.

Bruston, C. La Sulamite, mélodrame en cinq actes et en vers traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des Cantiques. Paris, Fischbacher, 1891, 80 SS., 8.

Brugsch, H. Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altägyptischen Felsen-Inschrift. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandl., 1891, III. und 162 SS. mit 32 autogr. Taf. und 5 Holzschnitten, 8.

Büchler, A. Untersuchungen zur Entstehung und Entwickelung der hebr. Accente. Th. I: Die Ursprünge der verticalen Bestandtheile in der Accentuation des hebr. Bibeltextes und ihre masoret. Bedeutung. (Aus den „Sitzungsberichten d. Kaiserl. Akademie der Wissensch.") Wien, Tempsky, 1891, 182 SS., 8.

Büdinger, A. De coloniarum quarundum phoeniciarum primordiis cum Hebraeorum exodo conjunctis. (Aus den „Sitzungsberichten der K. Akademie der Wissenschaften in Wien.") Wien, Tempsky, 1891, 38 SS., 8

Buhl, F. Canon u. Text des Alten Testaments. Leipzig, Faber, 1891, VI u. 262 SS., 8.

Carrière, A. Moïse de Khoron et les généalogies patriarcales. Paris, Cerf, 1891, 46 SS., 8.

Cheyne, Thom. Kelly. The origin and religious contents of the Psalter in the light of Old Test. criticism and the history of religion. London, 1891, XXXVIII u. 517 SS., 8.

Cordier, H. Les juifs en Chine. Paris, Cerf. 1891, 14 SS., 8.

Cornill, C. H. Einl. in d. alte Testament. [Aus: „Grundriss der theol. Wissenschaften", bearb. v. Achelis, Cornill, Ficker u. A., 2 Thl. 1 Bd.]. Freiburg, J. C. B. Mohr, 1891, XII u. 325 SS., 8.

Dalmann G. H. Siehe Laible, H.

— Jüd. deutsche Volkslieder aus Galizien und Russland. Berlin, Ev. Vereins-Buchhandl., 1891, VIII u. 74 SS., 8. [Aus: „Schriften des Institut jud. in Berlin" No. 12]

— Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilsmittlers, mit bes. Berücksichtigung der synagogalen Litt. Berlin, Ev. Vereins-Buchhandl., 1891, IV u. 55 SS., 8. [Aus: „Schriften des Institut. judacum in Berlin, No. 13]

— Traditio rabbinorum veterrima de librorum V. T. ordine atque origine. Leipzig, 1891, 60 SS., 8.

Darmstetter, J. Une prière judéo-persane. Paris, Cerf, 1891, 15 SS., 8.

Derenbourg, Hartw. Les monuments sabéens et himyarites de la bibliothèque nationale, cabinet des médailles et antiques. Paris, Cerf, 1891, 45 SS., 8.

Derenbourg, Jos. Vgl. Berliner, A.

Deustch, G. Gedenkrede an dem Sarge des verewigten Dr. Aron Baerwald, Rabbiners in Saaz. „אוהב דבק מאח Ein Freund, treuer als ein Bruder" (Spr. 18, 24). Geh. in der Syn. zu Saaz am 6. Januar 1891. Brüx, 1891, (2) u. 8 SS., 8.

Dillmann, A. Hiob, 4. Aufl., 1891, XI. u. 391 SS., 8. [Aus: „Kurzgefasst. exegetisch. Handb. zum A. T." 2. Lief.]

Dimidow, Paul. Wo hinaus? Mahnwort an die westeuropäischen Juden. Nebst einem Vorwort von Georg Isaak in Charlottenburg u. einer erklärenden Karte von Palästina. 4. Aufl. Charlottenburg, Rudolf Isaak, 1891, 78 SS., 8.

Driver, S. R. An introduction to the literature of the Old Testament. Edinburg, T. & T. Clark, 1891, XXV u. 522 SS., 8.

Duff, A. Old Test. theology, or the history of Hebr. religion from the year 800 B. C. to Josiah. London, Griffith, 1891, 8.

Ennery, Marchand. Dictionnaire hébreu-français, 2. Ed. Paris, Durlacher, 1891, III u. 299 SS., 8.

Euting, J. Sinaitische Inschriften. Berlin, Reimer, 1891, XII u. 92 SS. mit 40 autogr. Tafeln, 4.

Fiedler, P. J. Sind die heutigen Judenverfolgungen gerechtfertigt? Ein Appell an das Gerechtigkeitsgefühl des deutschen Volkes. Darmstadt, Schmitt'sche Buchh., 1891, 27 SS., 8.

Fink, Daniel. Miggo als Rechtsbeweis im babyl. Talmud, ein Beitrag zur Kenntniss der talmudischen Methodologie. [Inaug.-Dissert.] Leipzig, Fock, 1891, 63 SS., 8,

Frankel, Emil. Das jüdische Eherecht nach dem Reichscivilehegesetz vom 6. Febr. 1875. München, Ackermann, 1891, 128 SS., 8.

Freudenthal, Dr. Max. Die Erkenntnisslehre Philo's v. Alexandria. [Inaug.-Diss.] Berlin, 1891, (4) u. 78 SS., 8.

Frfund u. Marx. Präparationen zum Alten Testament. 5. Abth. Präparation zu den kl. Propheten. 3. Heft: Habakuk (Schluss), Zephania, Haggai, Zacharia, Maleachi. Leipzig, Violet, (S. 161—243), 12.

Friedlaender, M. The jewish religion. London, Kegan Paul, French, Trübner Co. & Ltd 1891, XVI u. 529 SS., 8.

— Bei den socialistischen Secten des Judenthums im letzten vorchristl. Jahrhundert. Wien, M. Knöpflmacher, 1891, 40 SS., 8.

Fürst, Glossarium graeco-Hebraeum. Oder: Der griechische Wörterschatz der jüd. Meisterwerke. Ein Beitrag zur Cultur- und Alterthumskunde. Strassburg, Trübner, 1891, 142 SS., 8. [Besprechung oben S. 282.]

Funk, S. Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, des persischen Weisen. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1891, 66 SS., 8.

Gautier, Lucien. La mission du prophète Ezéchiel. Lausanne, G. Bridel & Cie., 1891, 376 SS., 8.

Geiger, L. Aus Leopold Zunz' Nachlass. Braunschweig, 1891, 50 SS., 8. [S. A. aus der Ztschr. f. Gesch. d. Juden in Deutschland].

Gelbhaus, Dr. S. Die Offenbarung. Rede. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1891, 15 SS., 8.

Gesetze, die, über die Juden in Russland. Von einem Russen. [S. A. aus der Wochenschrift „Die Neuzeit"] Wien, 1891, 30 SS., 8.

Ginsburger, M. Die Anthopomorphismen in den Thargumim. Strassburg, 1891, 52 SS., 8.

Goldstein, M. תפלה והאמונה Gebet und Glaube. Ein Beitrag zur Erklärung und Erläuterung des Gottesdienstes u. dessen Gebräuchen. Nach

den bewährtesten alten u. neuen Quellen auf dem Geb. d. jüdischen Literatur. Fiume, Spiess & Co., 1891, VI u. 125 SS., 8.

Gradis, Henri. Le peuple d'Israël. Paris, Calman Lévy, 1801, 123 SS., 8.

Graetz, Prof. Dr. H. Gesch. d. Juden. Bd. IX., 3. Aufl., Leipzig, Leiner, 1891, XIII u. 594 SS., 8.

Grundsätze der jüd. Sittenlehre Hebr. u. Deutsch. Berlin, 1891, 15 SS., 8. (Herausgegeben vom DJGB.)

Güdemann, M. Quellenschriften ‚zur Gesch. d. Unterrichts u. der Erziehung bei den deutschen Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf Mendelssohn. Berlin, Hofmann & Co. 1891, XXXII u 324 SS., 8.

Guttmann, J. Verh. d. Thomas v. Aquino zum Judenth. u. zur jüd: Lit. [Avicebron u. Maimonides]. Göttingen, Vandenhoeck u. Rupprecht, 1891, V u. 92 SS., 8.

Hamburger, J. Real-Encyclopädie f. Bibel u. Talmud, Wörterbuch zum Handgebrauch f. Bibelfreunde, Theologen, Juristen etc. II. Suppl.-Bd. zur I. u. II, Abth. Leipzig, K. F. Köhler. 1891, V u. 177 SS., 8.

Handtke, F. Schulwandkarte v. Palästina. 1: 375,000. 4 Blatt. 12. Aufl. 50×42 cm. Glogau, Flemming, 1891.

Harsu, M. Circumcizia la evrei [rumänisch, Abdr. aus Annuar.] Bukarest, 1891, 50 SS., 8.

Havet, E, Études d'histoire réligieuse. La modernité des prophètes. Paris, Calm. Lévy, 1891, V u. 264 SS., 8.

Henrychowski, Jgn. Zebaoth I im Verhältniss zu Zeba-Zebaoth II oder Zeba hamarom. Ostrowo, Priebatsch, 1891, 24 SS., 8.

Hensel, S. Die Familie Mendelssohn 1729—1847. Nach Briefen und Tagebüchern. 2 Bde., 7. Aufl., Berlin, Behr's Verlag, 1891 XV u. 383 u. VII u. 400 SS., mit 8 Porträts, 8.

Herzberg, W. Irrgänge der Seele. Erzählungen. Trier, Mayer, 1891, V u. 313 SS., 8.

Hillel, F. Die Nominalbildungen in der Mischnah. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1891, 52 SS., 8.

Jacobi, C. Bibel-Atlas zum Gebrauch an Lehrseminaren, Gymnasien und Realschulen, sowie für Geistliche und Lehrer. 7. Aufl. d. Atlas zur bibl. Gesch. Gera, Hofmann, 9 farb. Karten mit 46 SS. Text, gr. 4.

Jaraczewsky, Bezirksrabb. Dr. Worte, gesprochen am Grabe des Herrn Adolph Levi jr. in Mühringen am 22. December 1891. Esslingen, L. Harburger'sche Buchdruckerei, 1891, 10 SS., 8.

Jastrow J. Jahresberichte der Geschichtswissenschaft, im Auftrag der hist. Gesellsch. in Berlin herausgeg. XI. Jahrg., 1888, Berlin, Gärtners Verlag, [Ueber Juden von M. Kayserling].

Jastrow, M. Transposed stems in Talmudic, Hebrew and Chaldaic. Leipzig, 9 SS., 8.

Juifs, Les de russie. Recueil d'articles et études sur leur situation légale, sociale et économique. Paris, L. Cerf, 1891, 448 SS., 8.

Kalischer, Elias. Parabel u. Fabel bei d. alten Hebräern, Inaugural-Diss., Berlin, 1891, 40 SS., 8.

La Kahina, une Jeanne d'Arc africaine. Épisode de l'invasion des Arabes en Afrique. Paris, J. André, 1891, VIII u. 32 SS., 8.

Kammermann, Chajjim. משיח ומשיב. Hebr. Gram. in jüd.-spaniolischor Mundart in katechetischer Form. Th. I Rustschuk (gedr. b. Alkalay in Pressburg), 1891, 122 SS., 8.

Kaufmann, Prof. Dr. D. Urkundliches aus dem Leben Simon Wertheimers. (Beigabe zum „Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1890—91") Wien, Konegen, 1891, III u. 142 SS., 8.

Kautzsch, E. u. Socin, A. Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übers. Zweite vielf. verb. Aufl. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr, 1891, XIV u. 122 SS., 8.

Kayserling, M. Dr: W. A. Meisel. Ein Lebens- u. Zeitbild. Leipzig, Griebers Verlag. 1891, IV u. 91 SS. mit Bildniss, 8.

— Sterbetage aus alter und neuer Zeit. Prag, Brandeis, 1891, 51 SS., 16.

— Vgl. Jastrow, J.

Kisch, Alexander. „Mein Vater, mein Vater". Worte der Trauer, gesprochen an der Bahre des Kreisrabbiners Jakob Akiba Haller in Karolinenthal den 5. Novbr. 1890. Prag, Verl. des Verf., 1891, 8 SS., 8.

Königsberger, B. Menschliches Wirken. Eine Festbetrachtung. Kattowitz, Selbstverlag, 1891, 16 SS., 8.

Kohut, Al. Hagadic elements in arabic legends [from the Jndependent of New York, 8, 15, 22—29. Jan. 1891], 8 SS., 8.

— Mos. Mendelssohn and a contribution to the biography etc. New-York, 23 SS., 16. (Reprinted from the Reform Advocate.)

Koppstein, M. Gesch. d. Synagogen-Gemeinde in Beuthen O./S. Beuthen, Freund, 1891 VII u. 65 SS., 8.

Kroner, Th. Israel. Gebet- u. Religionsbuch f. die reifere Jugend. Uebersetzungsbuch zu den Gebeten f. d. Oberklasse. Th. I. Hannover-Linden, Manz & Lange, 1891, VI u. 240 SS., 8.

Kurrein, A. Lichtstrahlen aus den Reden Dr. Adolf Jellineks. Mit Dr. Jellineks Portrait u. Facsimile. Wien, Bermann & Altmann, 1891, X u. 218 SS., 8.

— Arbeit u. Arbeiter im jüd. Volke [S. A. aus Brülls Monatsblättern] Frankfurt a. M., Kauffmann, 1891, 21 SS., 8.

Lacoine, E. Tables de concordance des dates, des calendriers arabe, copte, grégorien, israélite, julien, républicain etc. établies d'après une nouvelle méthode. Paris, Baudry & Co., 1891, XVI u. 64+(1) SS., 8.

Laible, H. Jesus Christus im Talmud. Mit einem Anh.: Die talmudischen Texte, mitgeth. von G. Dalman. Berlin, Reuthers Verlag, 1891, VI, 96 und 19 SS., 8 [Schriften des Institut. jud., No. 10].

Lambert, M. Une série de Qeré Ketib, étude grammaticale. Paris, Cerf, 1891, 14 SS., 8.

— Commentaire sur le Séfer Yezira ou livre de la création, par le Gaon Saadya de Fayjoum, publié [dans le texte original arabe] et traduit [en français]. Paris, E. Bouillon, 1891, 105+XV+128 SS., 8 [Bd. 85 der „Bibliothèque de l'École pratique des Hautes-Études"].

Leimdörfer, D. Das heil. Schriftwort Kohelet im Lichte der Geschichte. Neue Forschungen über Ecclesiastes nebst Text, Uebersetzung und Commentar. Hamburg, Fritzsche, 1891, III. u. 151 SS., 8.

— Zwei Festpredigten. Hamburg, Fritzsche, 1891, 33 SS, 8.

Leuzinger, R. Bibl.-topogr. Karte von Palästina. 1:500,000. Bern, Schmid, Francke & Co. 1891.

Lévi, Isr. Les juifs et l'inquisition dans la France méridionale. Extraits de la Practica de Bernard Gui. Paris, Durlacher, 1891, 20 SS., 8.

— Manuel de lecture hébraique. Paris, Durlacher, 22 SS., 8.

Lewin, Dr. Adolf. Das Judenthum u. die Nichtjuden. Eine Darstellung des Lehrinhalts des Judenthums in seiner universellen Bedeutung. Trier, Maas & Co., 1891 (2) u. 168 SS., 8.

Loeb, Isidore. La vie des métaphores dans la Bible. Paris, Cerf. 1891, 27 SS., 8.

Loewenthal, A. Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn. Gabirol (Avicebron). Berlin, Mayer & Müller, 1891, VIII u. 131 SS. deutsch und 12 SS. hebr., 8.

Loewi, M. Wandkarte von Palästina nach der Vertheilung unter die 12 Stämme zum Gebr. für jede jüd. Lehranstalt sowie für's Haus, mit hist. Anmerkungen. 3. Aufl. Pressburg, Steiner, 4 Bl., lith. u. color., 48,5×39 cm.

Löwy, A. Catalogue of Hebraica and Judaica in the library of the corporation of the city of London. London, 1891, XII u. 232 SS., 8.

Löwy, D. Lebensbilder u. Lebensweisheit, den Sabbath-Abschnitten der Thora entnommen. Für Jugendgottesdienst, Religionsunterricht wie für's Haus: Das 1. Buch Moses. Wien, Lippe, 1891, 75 SS., 8.

Loomann, T. M. Geschiedenis der Israelieten van de babylonische ballingschap tot op de komst van den Heere Jezus Christus. Derde druk. Met 2 Kaarten. Amsterdam, Hoveker & zoon, (1891), XVI und 322 SS, 8.

Lotz, W. Gesch. u. Offenbarung im alten Testament. Leipzig, Hinrichs'sche Buchh., 1891, IX u. 353 SS., 8.

Luzzatto, Guis. Beschreibung eines bibl. Codicis. Padua, 1891, tip. cooperativa, 8 SS., 8. (Auch in italienischer Sprache erschienen).

Mahler, E. Die Berechnung der Jahrpunkte (Tekuphenrechnung) im Kalender der Juden [S. A. aus ?]. Leipzig, Freytag, 1891, 20 SS., 8.

Mannheimer. Antrittsrede, gehalten bei der Uebernahme des Grossherzogl. Landesrabbinats v. Oldenburg. Oldenburg, Landsberg, 1891, 16 SS., 18.

Margolis, Max Leop. Comm. Isaacidis, quatenus ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit, tractatu rabbin. ostenditur. Diss. inaug. New-York 1891, 72 SS., 8.

Meisel, Al. זכית אבות Homilien über die Sprüche der Väter; zur erbauenden Belehrung über Beruf und Pflicht der Israeliten. 2 durchgesehene Aufl. Heft. II. Breslau, Jacobsohn & Co., 1891, 8 (S. 141—271).

— — Vgl. Kayserling. M.

Maybaum, Dr. S. Entwurf einer deutschen Hagada für den häuslichen Gottesdienst am Vorabend des Pessachfestes, vorgelegt der Rabbiner-Versammlung (1891). Berlin, J. S. Preuss, 1891, 16 SS., 8.

Montet, Ferd. Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. Étude critique et exégetique, sous forme d'introduction et de commentaire du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres du Pentateuque et Josué. Paris, Fischbacher, 1891, VI u. 612 SS., 8.

Müller, Joël. König Saul in Sage und Dichtung. Vortrag. [S. A. aus Brülls, populär-wissenschaftl. Monatsblättern]. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1891, 16 SS., 8.

Neubauer, A. Petite grammaire hébraïque provenant de Yemen. Texte arabe, publié d'après les manuscrits connus. Leipzig, Harassowitz, 1891, 39, SS., 8.

Neumann, Dr. S. Der Hilfsverein für jüdische Studirende in Berlin von 1841—1891. Ein Bericht über seine 50jährige Wirksamkeit. Berlin, 1891, 52 SS. (mit einem facsimilirten Brief Alex. v. Humboldt's), 4.

Oliphant. Mrs. Jerusalem, its history and hope. With wood engravings from drawings by H. Aïde and photographs by F. M. Good. London, Macmillan, 1891, 520 SS., 8.

Orelli, C. von. Die Propheten Jesaia u. Jeremia ausgelegt. [Aus: „Strack-Zöckler, kurzgef. Comm. z. d. Hl. Schr. a. u. n. Testaments, 4. Abth.] München, Beck'sche Buchhandl., 2. Aufl., 1891, X. u. 420 SS., 8.

Ottolenghi, M. Discorso pronunciado a la occasion de la esparticion de la halbascha a los elevos proves y guerfanos. Salonichi, Druckerei der Epoca, 1891, 17 SS., 8. (Mit hebr. Buchst.)

Pedro II, d' Alcantara, poësies hébraico-provençales du rituel israélite Comtadin. Avignon, Seguin frères, 1891, XIV u. 62 SS., 16.

Perles, J. Aron b. Gerson Aboulrabi La légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph. [S .A aus der „Rev. des ét. juives" Bd. XXI. XXII] Paris, 1°91, 32 SS., 8.,

Philipson, Ludw. Gesamm. Schriften. Herausgeg. von M. Philipson. Jacob Tirado. Geschichtl. Roman aus d. 2. Hälfte d. 16. Jahrh. Breslau, Schles. Buchdruckerei, Kunst- und Verlagsanstalt, vorm. S. Schottlaender, 1891, III u. 374 SS., 8.

Philonis, de aeternitate mundi, ed. et prolegomenis instruxit F. Cumont, Berlin, G. Reimer, 1891, III, XXXII u. 76. SS., 8.

Pomeranz, B. La Grèce et la Judée dans l'antiquité. Coup d'oeil sur la vie intellectuelle et morale des anciens Grecs et Hébreux. I^e partie. Wien, Lippe, 1891. 93 SS., 8.

Porges, Dr. N. Drei Neujahrspredigten, gehalten am Neujahrsfeste 5652: I. Woher kommst Du und wohin gehst Du? (Vorabend des Neujahrsfestes) II. Kehre zurück und beuge Dich! (Erster Neujahrstag), III. Fürchte Dich nicht (Zweiter Neujahrstag). Trier, Sigm. Mayer, 1861, 30 SS., 8.

Puigcerver F. Rivas. Los Judios y el nuevo mundo, articulo publicado en el num. 4 del tomo II de la cuarta parte del Boletin de la Sociedad Mexicana de Geografia y Estudistica. Mexico, 1891, 3 SS., 8.

Reinach, Sal. Une épisode de la vie des juifs polonais au dix-huitième siècle. Paris, Cerf, 1891, 7 SS., 8.

Remy, Nahida. Das jüd. Weib. Mit einer Vorrede von Prof. Dr. M. Lazarus. Leipzig, G. Laudien, 1891, VIII u. 328 SS., 8.

Rodocanachi, Emanuel. Le Saint-Siège et les Juifs. Le ghetto à Rome. Paris, Firmin Didot, 1891, XV u. 339 SS., 8.

Roi, I. F. A. de le. Die evangelische Christenheit u. die Juden unter dem Gesichtspunkt der Mission geschichtl. betrachtet. 2. Bd: In der Zeit des Zwiespalts in der christl, Lebensanschauung unter den Völkern. A. 2 Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das europ. Festland während des 19. Jahrhunderts. Berlin, Reuther, 1891, VIII u. 354 SS., 8. — 3. Bd., VI u. 453 SS., 8. [Schriften des Instit. jud. in Berlin Nr. 9].

Rosenberg, J. Zwei Rosch-Haschanah-Predigten. Frankfurt a. M., Kauffmann, 1891, 14 SS., 8.

Rosin, D. Reime u. Ged. Ibn. Esra's IV (Wissenschaftl. Beigabe zum Jahresbericht über das Jüd.-theol. Seminar in Breslau). Breslau, Köbner, 1891, (IV SS. u. S. 166a—166d, u. 167—226) 8.

Schechter, S. Rabbi Eliah Wilna Gaon. Vortrag. Uebers. von J. Kaufmann-Kojetein. Frankfurt, Kauffmann, 1891, 24 SS., 8.

Schlesinger, L. 23 Festpredigten u. synagogale Vorträge für alle heil. Feiertage und Volksfeste. Frankfurt a./M., Kauffmann, 1891, IV und 44 SS., 8.

Schwab, M., Deux vases judéo-babyloniens avec inscriptions magiques [S. A. aus der Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale]. 6 SS., fol.

Schwabacher, S. L. v. Drei Gespenster (Ritualmord, „Kahal", Exploitation.) Stuttgart, Levy u. Müller, 1891, 35 SS., 8.

Sellin, K., Disputatio de origine carminum, quae primus psalterii liber continet, utrum sint condita ante exsilium Babylonicum an post Judaeorum reditum e captivitate. Erlangen, 1891, 129 SS. 18.

Silberberg, Buch d. Zahl von ibn Esra. 1891, 8.

Silberstein, M. Wolf Breidenbach u. die Aufhebung des Leibzolls in Deutschland. Mit bes. Rücksicht auf Nassau, zumeist nach archival. Urkunden dargestellt. Wiesbaden, Limbarth. [S. A. aus der Zeitschr. f. d. Gesch. d. Juden in Dtschl.] 1891, 14 SS., 8.

— Einleitende Ideen zur Gesch. der Juden und des Judenthums. Vortrag. Wiesbaden, Limbarth, [S. A. aus?] 1891, 14 SS., 8.

— — Die israel. Religionsschule in ihrer geschichtl. Entw. mit bes. Berücksichtigung der nassauischen Verhältnisse Vortrag. Wiesbaden, Limbarth, 1891, 12 SS., 8.

Simon, Dr. Max. Grundzüge des jüd. Kalenders und leichtfassliche Anleitung zu seiner Berechnung. Berlin, 1891, Verlag des bibliograph. Bureaus, 40 u. (2) SS., 8.

Sonntag, G. Ueber die alttestamentl. Ausdrücke, Leviathan, Tannin, Rahab. Duisburg, 1891, 21 SS., 4.

Staerk, Willy. Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. 9—14 mit eingehender Berücksichtigung der neuesten Hypothese. Inaug.-Diss. Halle, 1891, 101 SS., 8.

Stein, D. Dir. des isr. Seminars zu Cassel. Bericht über fünfundzwanzigjährige Amtsthätigkeit. Cassel, März 1891, Gebr. Gotthelft, 44 SS., 8.

Steinthal, Zur Gesch. Sauls und Davids. (Wissenschaftl. Beigabe zum 9. Bericht über die Lehranstalt f. die Wissenschaft des Judenthums in Berlin.) Berlin, Rosenthal & Co, 1891, 28 SS., 4.

Strack, Prof. Dr. Herrmann L. Der Blutaberglaube bei Christen und Juden. Zweiter Abdruck. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchh. 1891, VI u. 60 SS., 8 [Schriften des Institut. jud. in Berlin, No. 14.]

— — H. und Zoeckler, O. Kurzgef. Commentar zu den hl. Schriften Alten und Neuen Testamentes, sowie zu den Apokryphen, 4. Abth. S. von Orelli und Zoeckler.

Streane, A. W. חגיגה A translation of the treatise Chagigah from the Babylonian Talmud, with introduction, notes, glossary and indices. Cambridge, Univers.-Buchdruckerei, 1891, XVI und 166 SS., 8.

Swete, H. B. The old testament in greek according to the Septuagint. Vol II. I Chronicles—Tobit. Cambridge, University press, 1891, XVI u. 880 SS., 8.

Verfolgung der Juden in Russland nebst Anhang I: Zusammenstellung sämmtlicher ... Gesetze. II. Das Guildhall-Meeting (Stenogr. Bericht) Berlin, 1891, 115 SS., 8.

Vernes, M. Essais bibliques. La question du Deutéronome; la méthode en littérature biblique; la date de la Bible; travaux de G. d'Eichthal; la Palestine primitive; Jephté, le droit des gens et les tribus primitives, le Pentateuque de Lyon. Paris, E. Leroux, 1891, XIV und 372 SS., 12.

— Du prétendu polythéisme des Hébreux. Essai critique sur la religion du peuple d'Israël, suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques. Theil I: Les sanctuaires et leur disposition, les emblêmes sacrés, les fidèles et les sacrifices, le contrat de Sinai, la sacerdoce et le prophétisme. Paris, E. Leroux, 1891, 415 SS., 8. (Bd. II der „Bibl. de l'école des hautes-études, sciences réligieuses".)

— Du prétendu polythéisme des Hébreux. Th. II: Les noms divins et le polythéisme primitif, les espérances messianiques; le ciel; l'enfer;

le polythéisme étranger; examen des écrits prophétiques. Paris, E. Leroux, 1891, 416 SS., 8. (Bd. III der „Bibl. de l'école des hautes-études, sciences réligieuses".)

— Elements d'histoire juive à l'usage des établissements d'instruction primaire et secondaire et de l'enseignement dans la famille. Paris, E. Leroux, 1891, VII u. 240 SS., 8.

Vigouroux, F. Dictionnaire de la Bible, contenant tous les noms de personne, de lieux etc. Heft I: Tours, Mame, 1891, 319 SS., 4.

Vivas, Abr. Chisk. מ'מורה השמה Hebr. Gramm. in jüd.-spaniolischer Mundart. Tatar-Bazardjik (gedr. bei Alkalay in Pressburg), 1891, 120 SS., 8.

Walls, A. The oldest drama in the world: the book of Job, arranged in dramatic form with elucidations, with a prefatory note by H. A. Buttz. New-York, Hont & Eaton, 1891, 124 SS., 12.

Weill, A. Les cinq livres de Moïse, V^e et dernier livre: Deutéronome. Paris, Sauvaître, 1891, VI u. 321 SS., 8.

Weinstein, N. J. Geschichtl. Entwickelung des Gebotes der Nächstenliebe innerh. des Judenthums. Kritisch beleuchtet. Berlin, Ed. Rosenstein, 1891, 48 SS., 8.

Weissbrodt, Karl. Gatten-Pflichten nach Bibel u. Talmud. Berlin, Steinitz, 1891, 178 SS., 8.

Wendland, P. Neu entdeckte Fragmente Philos nebst eine Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift de sacrificiis Abelis et Caini. Berlin, Reimer, XI und 152 SS., 8.

Westphal, A. Le Deutéronome, étude de critique et d'histoire. Toulouse, 1891, 320 SS., 8.

Wildeboer, H. Die Entstehung des alttestamentlichen Kanons. Gotha, F. A. Perthes, 1891, XII und 164 SS., 8.

Winter, J. u. Wünsche, A. Die jüd. Litteratur seit Abschluss des Kanons. Eine pros. u. poetische Anthologie mit biogr. u. litteraturgeschichtl. Einleitungen unter Mitwirkung hervorragender Gelehrter herausgegeben. Trier, Siegm. F. Mayer, 1891. Lief. 1 u. 2, 192 SS., 8.

Wolff, Abr. Alex. חמשה חומשי תורה. De fam Moseboger, text og ny Dansk overs aetielse. Udgivet af den jodiske religionsskole. Kopenhagen, 1891, gedruckt bei D. ugulin in Leipzig (4) u. 211, 177, 125, 173 u. 153 SS., 8.

Wolff, M. Ein Wort über Religion u. Philos. nach der Auffassung des Saadja al-Fajjûmî. (Aus Zeitschr. d. DMG. XLIV, S. 154—164)

Wünsche, A. Bibliotheca rabbinica. Eine Samml. alter Midraschim, zum ersten Mal in's Deutsche übertragen. Midrasch Tehillim oder haggad. Erkl. der Psalmen. Nach der Textausgabe von S. Buber z. 1. Mal in's Dtsche. übersetzt. 1. u. 2. Lief. Trier, Mayer, 1891, S. 1—129, 8.

— — Vgl. Winter, J.

Zeitlin, Wilh. קריית ספר. Bibliographisches Handb. der neuhebr. Litteratur seit Beginn der Mendelssohn'schen Epoche bis zum Jahre 1890; nach alphabet. Reihenf. d. Autoren mit biogr. Daten u. bibliogr. Notizen; nebst Indices der hebr. Büchertitel u. der citirten Autornamen. Zweite neu bearb. und erweiterte Aufl. (I. Hälfte A—M.) Leipzig, K. F. Köhler, 1891, IV und 248 SS., 8.

Zöckler, Otto. Die Aprokryphen des alten Testaments nebst einem Anhang über die Pseudepigraphenliteratur. [Aus: Strack-Zöckler, Kurzgef. Commentar zu d. hl. Schr. a. u. n. Test., 9 Abth.] München, Beck'sche Buchh., 1891.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Dr.
Gotthilf
Walter

Neutestamentliche Studien.

Von
Oberrabbiner **Dr. M. Güdemann** in Wien.

(Fortsetzung.)

II.

Das IV. (Johannes-) Evangelium und der Rabbinismus

4) Wie während des Laubhüttenfestes, so befindet sich Jesus laut 10, 22 (wovon wiederum die Synoptiker nichts wissen) auch während des nach H. Holtzmann (S. 131) ein „Vierteljahr“ (!), nach jedem Taschenkalender zwei Monate später fallenden Chanuckafestes in Jerusalem. Als Grund seines Erscheinens geben die Ausleger an, er habe noch einmal einen Versuch mit den Juden machen wollen. Aber warum gerade zu Chanucka? Der Aufenthalt am Laubhüttenfeste mochte gewählt sein, weil es ein Wallfahrtsfest war und Viele nach Jerusalem zog, aber Chanucka ist gar kein Fest im eigentlichen Sinne, wenn es auch bei Joseph. Antt. XII, 7, 7 ἑορτή genannt wird. Während es für das eintägige Purim einen besonderen Traktat der Mischnah und des Talmud giebt, ist in beiden von Chanucka nicht viel die Rede. Die acht Tage, welche es dauert, sind — selbstverständlich mit Ausnahme des Sabbaths, oder der Sabbathe — Werkeltage und ihre Feier besteht allein im Anzünden von Lichtern. Die Frage aber beantwortet sich auf dem im Vorstehenden bereits bezeichneten Wege leicht. Da der Evangelist das Judenthum bis in seine rabbinische Ausgestaltung verfolgt, so durfte er sich auch das Chanuckafest, das eine rabbinische Institution ist, nicht entgehen lassen, um dem Typus desselben Jesus als Antitypus entgegenzustellen. Man bemerke, wie oft gerade er des „Lichtes“ als eines Bildes sich bedient. Godet I, 119 hat ausgerechnet, dass das „Licht“ 23 Mal bei ihm vorkommt, was in der Synopse nicht entfernt der Fall ist. Veranlassung genug, um Jesus an dem mit Lichtern gefeierten Chanucka in Jerusalem

auftreten zu lassen. Wenn nun auch an eben der Stelle, wo des Chanuckafestes Erwähnung geschieht, nicht von Licht die Rede ist, so können doch Stellen wie 12, 35: „Es ist das Licht noch eine kleine Zeit bei euch u. s. w.“, 36: „Glaubet an das Licht u. s. w.“, 46: „Ich bin gekommen in die Welt ein Licht u. s. w.“ ursprünglich hier, im Zusammenhange mit Chanuka, ihren Platz gehabt haben (wie denn manche Ausleger auch 4, 35, 36 nicht an ihrem ursprünglichen Orte stehend erachten), oder der Evangelist begnügte sich, die Anwesenheit Jesu in Jerusalem während des Chanuckafestes zu constatieren, dem Leser überlassend, die verschiedenen Lichtstellen damit in Zusammenhang zu bringen, da er ohnehin nicht δεικτικῶς verfährt, sondern, auf das Verständniss des kundigen Lesers rechnend, es bei Andeutungen bewenden lässt.

5) Während hier und an anderen Stellen das Fest namhaft gemacht wird, von welchem die Rede ist, heisst es 5, 1. unbestimmt: „Danach war ein Fest der Juden, und Jesus ging hinauf nach Jerusalem.“ Da aber bei diesem Evangelisten die Thätigkeit Jesu in geschlossenem Verlauf geschildert wird und im folgenden Capitel 6, 4 bereits vom Passah die Rede ist, so hat die Annahme zahlreicher Ausleger, dass unter dem nicht namhaft gemachten Feste Purim zu verstehen sei, alle Wahrscheinlichkeit für sich. Was nun hier erzählt wird, passt wenig zu dem zwar mit Wohlthätigkeitsacten, aber doch wesentlich mit Lustbarkeiten gefeierten Purimfeste. Jesus sucht die Kranken, Blinden, Lahmen u. s. w. in den Hallen am Bethesda-Teiche auf. Aber ist nicht die Hervorhebung des Gegensatzes, welcher darin hervortritt, dass Jesus während der Lustbarkeit der Purimfeier zu den Bresthaften geht, beabsichtigt? Godet II, S. 214 bemerkt indessen: „Jesus geht auf den Geist des Festes [als eines Wohlthätigkeitsfestes] ein“, was auch möglich. Bemerkenswerth ist hier die Heilung des Kranken und der Zuruf an denselben: „Stehe auf, nimm dein Bett und wandele!“ Nun heisst Bett (und zwar gerade κράβατος, Ruhebett) chaldäisch, wie im Talmud häufig, פוריא (φορεῖον), ebenso aber lautet auch der chaldäische Name für Purim. Jesus wird gesagt haben: קום טול פוריא דילך ומַזֵיל, wobei die Anspielung auf Purim kaum überhört werden konnte. Allerdings fand der Vorgang am Sabbath statt, aber Purim konnte vor Einführung des jetzigen jüdischen Kalenders auch auf einen Sabbath fallen (M. Megill. I, 2), wenn auch alsdann die Verlesung der Estherrolle verschoben wurde. Letzteres hat seinen Grund in dem sabbathlichen Tragverbot, denn man besorgte, dass man die Rolle in's

Gotteshaus tragen würde, und das Tragen gehört zu den von Godet II, S. 214 auf dreissig bezifferten Arbeiten, die am Sabbath untersagt sind, deren aber nach der Mischnah Sabb. 7, 2 neununddreissig an der Zahl sind. Ist es nun zufällig, dass bei dieser Krankengeschichte gerade das Tragverbot im Vordergrunde steht (indem die Juden darüber, dass der Geheilte sein Bett trägt, sich beklagen)? Fiel Purim damals auf den Sabbath, so hatte die übrigens nur hier vorkommende Verspottung des Tragverbotes, da dieses die Verschiebung der religiösen Feier nöthig machte, ihre actuelle Bedeutung. Für das Zusammentreffen aber von Purim und Sabbath scheint, nachdem im Anfange des Capitels gesagt war, μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, die Wendung zu sprechen ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, da es bei der Sabbathheilung 9, 14 schlechtweg heisst ἦν δὲ σάββατον. Jedenfalls ist auch hier ein Eingehen auf die rabbinische Ausgestaltung des Judenthums nicht zu verkennen, woraus sich vielleicht auch erklärt, dass der Evangelist gerade dieses Fest nicht namhaft macht. Denn bei Purim denkt man, wie beim Fasching, zunächst nicht an eine ernste Feier.

6) Beachtenswerth ist ferner die Schilderung von dem Einzuge Jesu in Jerusalem in der Passahwoche vor seiner Hinrichtung. Der Wochen- und Monatstag dieser Begebenheit ist unbestimmt, die Charwoche ist das Ergebniss einer künstlichen Construction, wobei man die Erfüllung typischer Bestimmungen [illegible]s AT im Auge hatte. Indessen scheint doch, wie die kirch[illegible] Tradition auch annimmt, der Sonntag als der Einzugstag [illegible]int zu sein, wenngleich diese Annahme mancher Schwierig[illegible]egegnet (H. Holtzmann, S. 143). Zunächst aber inter[illegible] uns die Feierlichkeit bei der Einholung. Während nach [illegible] 8 und Marc. 11, 9 das Volk bei dieser Gelegenheit [illegible]veige oder Laub benutzt, gebraucht es nach dem 4. Ev. τὰ βαΐα τῶν φοινίκων, die Zweige der Palmen. Daher [illegible]almsonntag. Es kann kein Zweifel sein, dass der Evan[illegible] mit dem zweimaligen bestimmten Artikel nicht sagen [illegible], sie nahmen Zweige von den gerade am Wege befindlichen [illegible]almen, als wäre ihnen der Einfall gerade jetzt durch den Anblick [illegible]er letzteren gekommen (Luthardt, Godet), sondern dass er [illegible]ie am Laubhüttenfest in Verwendung kommenden Lulabin im [illegible]uge hat, als welche man absichtlich für die Einholung in [illegible]ebrauch nahm. Diese Auffassung erhält ihre Bestätigung [illegible]h durch einen anderen, von den Auslegern nicht beachteten [illegible]erschied, der zwischen den Synoptikern und dem 4. Evan-

gelisten hervortritt. Bei jenen dient das Grüne zur Streu, καὶ ἐστρώννυον ἐν τῇ ὁδῷ (εἰς τὴν ὁδόν), dagegen sagt der letztere: ἔλαβον τὰ βαΐα τῶν φοινίκων, καὶ ἐξῆλυον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ, „sie nahmen die Palmenzweige und zogen ihm damit entgegen." Also nicht zur Streu dienen die Palmenzweige, sondern der Vorgang entspricht der Vorschrift Lev. 23, 40 „Und ihr sollt euch am ersten Tage (des Laubhüttenfestes) Palmzweige nehmen", d. h. in die Hand nehmen. Man wird daher nicht mit der Annahme fehl gehen, dass der Evangelist beabsichtigte, die Feierlichkeit bei dem Einzuge Jesu als die Erfüllung des Laubhüttenfestes darzustellen, welches sonst das einzige alttestamentliche Fest wäre, das in der Darstellung des 4. Ev. nicht zum Ausdruck käme. (Ueber das Pfingstfest vgl. weiter unten). Was es aber damit für eine Bewandtniss hat, kann wieder erst durch den Rabbinismus aufgehellt werden. Nach einem weitverbreiteten Midrasch nämlich (Buber's Pesikta, Cap. 28, p. 180. Tanchuma, Emor gegen Ende und sonst) sind die am Laubhüttenfeste in Verwendung kommenden Palmzweige Symbole des Sieges, welcher am unmittelbar vorangegangenen Versöhnungsfeste durch die göttliche Sündenvergebung über die Ankläger davongetragen wurde. Da nun der Opfertod Jesu nach der Auffassung und Darstellung der Evangelien nicht allein das alte Passah, sondern auch das Versöhnungsfest einschliesslich des darauf vorbereitenden Neujahrsfestes vertritt (die also insgesammt als durch den Opfertod Jesu erfüllt angesehen, daher nicht weiter besprochen werden), so schien es dem 4. Evangelisten passend, der Auffassung des Midrasch entsprechend, auch die Palmen des Laubhüttenfestes als Zeichen der sündenvergebenden Wirkung des Versöhnungstodes Jesu mit dem letzteren zu verbinden. Natürlich musste nun aber die Reihenfolge umgekehrt und der Gebrauch der Palmen vor die Versöhnung durch den Tod Jesu verlegt werden, da mit demselben seine irdische Geschichte, d. h. die Zeit der Erfüllungen, aufhörte und also für die Einflechtung der Palmen sich keine Gelegenheit bot. Nur das Pfingstwunder der Apg. 2, welches augenscheinlich der Antitypus der sinaitischen Offenbarung sein soll, konnte angemessener Weise — als Ausgiessung des heiligen Geistes — unmittelbar hinter den Tod Jesu verlegt werden. Es ist nun allerdings auffallend, dass der 4. Evangelist, der den ganzen jüdischen Festcyklus, wie gezeigt würde, für seine Darstellung des Lebens Jesu benutzt, das Pfingstfest übergeht. Ich erachte es daher für wahrscheinlich, dass, da ohnehin in der Nachschrift

des Evangeliums von den ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς κ. τ. λ. die Rede ist, das Pfingstwunder einmal den Schluss des letzteren bildete und von da an den Anfang der Apg. gerathen ist. Dies um so mehr, da das Pfingstwunder nur im Lichte des Rabbinismus zu verstehen ist und daher gerade in den Rahmen des 4. Ev. sich passend einfügen würde. Denn die Verknüpfung der sinaitischen Offenbarung mit dem Pfingstfeste ist rabbinisch. Das AT sagt darüber nichts. Desgleichen erinnert die Glossolalie, worin das Pfingstwunder sich äusserte, daran, dass schon das Synhedrialcollegium, wie nachmals das Apostelcollegium, durch diese wunderbare Gabe (יודעים בע' לשון Synh. 17a) sich auszeichnete. Wie dem auch sein mag, so glaube ich im Vorstehenden gezeigt zu haben, auf welchem Wege und aus welchem Grunde die Palmen des Laubhüttenfestes, als Symbole der Versöhnung, von dem 4. Evangelisten mit dem Passahfeste in Verbindung gebracht worden sind. Die Triumphpalmen, welche im Judenthum fünf Tage nach der Versöhnung in Gebrauch kommen, erscheinen in der Chronologie des 4. Ev. um ebenso viel Tage früher.

Die Sache ist aber weiter zu verfolgen. Die oben erwähnte Vorschrift für den Gebrauch der Palmen am Laubhüttenfeste lautet dahin, dass man sich derselben am ersten Tage (ביום הראשון) bedienen solle. Es ist natürlich der erste Festtag gemeint. Da aber dieser der fünfzehnte des (siebenten) Monats ist (welche Bezeichnung auch im unmittelbar vorhergehenden Verse gebraucht ist), so hat der Wechsel des Ordnungs-Zahlwortes zu der Auslegung geführt ראשון הוא לחשבון עונות „als der erste Tag wird der Anfangstag des Festes deswegen bezeichnet, weil er der erste für das neue Sündenregister ist.“ Es fällt also Ende und Anfang auf diesen Tag zusammen, das Ende der alten Schuld und der Anfang der neuen. Diese Betonung des „ersten Tages“ hat nun dazu geführt, den mit Palmzweigen begleiteten Einzug Jesu, den Beginn der Leidenswoche und der Versöhnung ebenfalls auf den ersten Tag, nämlich den ersten in der Woche, d. i. Sonntag anzusetzen, so dass dessen Heiligung nicht erst durch die Auferstehung erfolgt ist. Dieser Tag bildet hiernach auch Ende und Anfang, ersteres für die alte Religion, letzteren für die neue. An die hier dargethane Bedeutung der Palmen und des Einzugs-Sonntags, welche zusammen im 4. Ev. die Erfüllung des ersten Laubhüttenfesttages, als eines durch die Versöhnung geschaffenen neuen Lebensanfanges darstellen, erinnert die Uebung der alten Kirche, am Palmsonntage den

Poenitenten die bevorstehende Absolution und Reconciliation anzukündigen (εὐαγγελισμός), weshalb der Tag auch dominica indulgentiae heisst. Dass übrigens mit dieser Auffassung des Einzuges der denselben begleitende Lobgesang, welcher den ursprünglich für das Hüttenfest bestimmten Hallelpsalmen (Grätz, Psalmen, S. 57) entnommen ist, übereinstimme, braucht nicht gesagt zu werden.

7) Besonders deutlich tritt die Rücksichtnahme auf das rabbinische Judenthum in der Erzählung vom Tode Jesu hervor, wobei ich im Uebrigen von dem Widerspruche, in welchem das in Mischnah und Talmud vorliegende Criminalverfahren mit dem Passionsvorgange steht, absehe. Es ist schon bemerkenswerth, dass der 4. Evangelist allein unter allen von dem Verlangen der Juden berichtet, dass die Kriegsknechte an sämmtlichen Hingerichteten das crurifragium vollziehen sollten, was er offenbar nur deshalb thut, um hervorheben zu können, dass dasselbe bei Jesus, da er bereits todt war, nicht vollzogen zu werden brauchte (19, 33). Jesus bildet also bei diesem Evangelisten die Erfüllung des Passahopfers bis auf den Punkt, dass nach II BM 12, 46 kein Knochen an demselben zerbrochen werden dürfte (19, 36). Indessen handelt es sich hierbei nur um die Einfügung einer bereits im AT, und zwar ausdrücklich verlautbarten Bestimmung in die Passionsgeschichte. Aber damit begnügt sich der Evangelist nicht. Er betont auch in demselben Capitel Tag und Stunde der Verkündigung des Todesurtheils, und zwar in so charakteristischer Weise, dass die Absicht nicht unbemerkt bleiben kann. Nachdem er 18, 28 übereinstimmend mit der Synopse berichtet hat, dass der Process „früh" begann, und dies aus dem Grunde, damit die Juden noch das Passah essen konnten, nachdem er also deutlich zu verstehen gegeben, dass der Process am Rüsttag vor Ostern stattfand, hält er es trotzdem für geboten, noch einmal 19, 14 hervorzuheben: „Es war aber der Rüsttag des Passah", und fügt hinzu „die Stunde aber ungefähr die sechste", worauf dann, während die inzwischen stattgehabten Verhandlungen Pilatus' mit den Juden sehr weitläufig erzählt werden, hier gewissermassen mit beabsichtigter Eile, nach Einschiebung nur eines kurzen Zwischensatzes, in v. 16 gesagt wird: „Da nun übergab er [Pilatus] ihn ihnen, dass er gekreuzigt würde", so dass die Absicht einer Paralelle zwischen diesem kurz gefassten Abschlussworte mit der eben so kurz gefassten Sentenz der Mischnah Synhedr. 6, 1 גנמר הדין מוציאין אותו לסקלו ebenso wenig zu verkennen ist, wie die

andere, den Abschluss, den גמר הדין, gerade zu der angegebenen Stunde, nämlich „ungefähr um die sechste“ (ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη) geschehen zu lassen. Die Schwierigkeit, welche die Ausleger in dieser Stundenangabe erblicken, kann man nur dann zugeben, wenn man die ausdrückliche Beziehung auf den Ritus entweder nicht bemerkt, oder nicht beachtet. Dem Evangelisten kam es darauf an, die Hinrichtung genau zu der Zeit stattfinden zu lassen, zu welcher das Passah geschlachtet wurde, welche III BM 23, 5 mit den Worten בין הערבים bezeichnet wird, die aber nur zufolge rabbinischer Tradition und Auslegung als die auf den Mittag folgende, 6½ Stunden nach Tagesanbruch beginnende Nachmittagszeit bekannt ist. Es war also kein grosser Spielraum für die Schlachtung des Passah gegeben, zumal das tägliche Abendopfer voranging und die Schlachtung desselben über den dafür bestehenden Anfangstermin, gleichfalls (בין הערבים), hinaus sich verzögerte. Wenn aber der Rüsttag des Sabbath auf Freitag fiel, so wurde der für das Abendopfer festgesetzte Anfangstermin, nämlich 6½ Stunden nach Tagesanbruch, bei Theilung des Tages in 12 Stunden, präcis eingehalten und sogleich danach das Passahopfer geschlachtet (M. Pesach. 5, 1 ff.). Es stellt sich also heraus, dass, da die Passion am Freitag stattfand, wenn die Uebergabe um die sechste Stunde erfolgte, der Act der Kreuzigung selbst der Zeit nach mit der an diesem Tage für die Schlachtung des Passah beobachteten genau zusammentraf, da nach Raumer, Palästina, S. 262 die via dolorosa eine deutsche Viertelmeile beträgt. Vergleicht man überdies die Darstellung dieses Evangelisten mit derjenigen der Synoptiker, welche übereinstimmend die Kreuzigung schon vor der sechsten Stunde beginnen und den Tod Jesu erst um die neunte eintreten lassen (Marc. 15, 33 f. Mt. 27, 45 f. Luc. 23, 44 f.), so tritt der Unterschied in der Zeitangabe so auffallend hervor — der Tod Jesu erfolgt bei dem 4. Evangelisten augenscheinlich sehr bald nach der Kreuzigung, was sowohl aus der Schilderung an sich, wie aus der Unterlassung des crucifragium hervorgeht —, dass man die Absicht, den ganzen Act mit der Schlachtung des Passahopfers coincidieren zu lassen, nicht verkennen kann. Eine solche genaue Anpassung ist ohne eingehende Kenntniss der rabbinischen Bestimmungen und ohne das Vornehmen, darauf einzugehen, nicht denkbar.

(Schluss folgt.)

Ueber einige dunkle Punkte in der Geschichte der Juden.

Von

J. Derenbourg.

I.

R. Jochanan ben Sakkai und R. Gamliel II.

In allen Geschichtserzählungen, und besonders in der Geschichte der Juden, giebt es Irrthümer, die sich festsetzen, und die man mit der grössten Mühe nicht wegschaffen kann. Sie wandern aus einem Buche ins andere und fristen somit ein langes Leben, welches keine Kritik zu erschüttern vermag. So ist es mit der Nachfolge R. Gamliels in Jabneh auf R. Jochanan ben Sakkai. Herr Weiss schreibt noch ganz ruhig: Nach dem Tode des R. J. b. S. wurde R. G. an die Spitze der Nation gestellt. Jeder Beweis für diese Behauptung fehlt, und somit findet sich auch keine Citation unter dem Texte. Nun geben uns mehrere Stellen des Talmud die Ortschaften an, wo nach der Zerstörung Jerusalems die bedeutendsten Gelehrten ihre Lehrhäuser errichteten, und unter andern wird ברור חיל als der Ort genannt, wohin man sich begab, um den Unterricht des R. J. b. S. zu geniessen. Er lehrte also ausserhalb Jabneh's. Uns erscheint es als eine entschiedene Wahrheit, dass der bescheidene und fromme R. J. b. S. seine hohe Stellung in Jabneh immer nur als ein provisorische betrachtete, entweder weil er bereits vor der Zerstörung Jerusalems vom Kaiser die Erlaubniss erbeten hatte, dahin auszuwandern, oder weil Gamliel für die höchste Würde eines Schuloberhauptes und für die wichtigen Massregeln, die zu nehmen waren, noch nicht reif genug war, und dass der für das edle Geschlecht der Hilleliten schwärmende Mann ohne Bedenken das Amt dem R. G. überlies als dieser, älter geworden, sich noch überdies mit der Investitur der Römer versehen hatte. R. J. b. S. zog sich zurück und lehrte ruhig in ברור חיל, während R. Gamliel die schweren Pflichten mit Energie erfüllte, nach den Bedürfnissen der Zeit für die zerstreute Judenheit einen neuen Einigungspunkt zu schaffen.

Die יורדי מרכבה, die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluss auf die Liturgie.

Von
Dr. **Philipp Bloch** in Posen.

(Schluss.)

Auf den Halbkaddisch folgt der erste, dem Schema voraufgehende Segensspruch יוצר אור. Innerhalb dieses Segensspruches ist nach einer längeren Einleitung, welche mit אל ברוך גדול דעה [1]) beginnt, unter der Form von Engelgesängen eine Keduschah eingefügt. Wie ist diese Keduschah in einen Segensspruch hineingerathen, der vornehmlich dazu bestimmt ist, Gott als den Spender irdischen Lichtes zu preisen? Dass dieselbe nicht bloss aus der Tendenz, sondern auch aus dem Gedankengang des Segensspruches herausfällt, und demselben nur lose und äusserlich aufgesetzt ist, erkennt man schon auf den ersten Blick. Welche Hand hat nun diese Anfügung bewirkt? Der Talmud kennt nur die קדושת השם, wie der dritte Segensspruch in der Schemoneh essreh genannt wird [2]), und die קדושא דסדרא [3]), welche sich in dem Gebetstück ובא לציון גואל befindet, und über welche der Gaon Natronaï eine ebenso interessante, wie lehrreiche Auskunft ertheilt [4]); eine Keduschah im יוצר אור scheint dem Talmud völlig unbekannt zu sein. In dieser letzteren vermissen wir jeden Hinweis auf מלכות, der weder bei der Keduschah de-Sidra, noch bei der Keduschath ha-Schem, d. h. bei ihrer antiphonischen Recitation zum Schluss als ימלוך ה' וג' fehlt; ferner werden in derselben die Ofannimgesänge und Seraphimchöre nachdrücklich hervorgehoben, und daran wird ohne das übliche ככתוב על יד נביאך der Wortlaut der Keduschah angeknüpft, wohingegen in der Keduschah de-Sidra, wie in der Keduschath ha-Schem, wenigstens in der

[1]) Dieses Gebetstück zeigt bekanntlich in seinen einzelnen Worten eine alphabetische Aufeinanderfolge. In den היכלות רבתי giebt es allerdings nur wenig Stücke von strikt alphabetischer Wortfolge, doch ist eine solche unzweifelhaft von den יורדי מרכבה für ihre Gebete und Hymnen angewandt worden.

[2]) Rosch ha-Schanah 32a.

[3]) Sotah 49a.

[4]) תשובות הגאונים, Ausgabe Lyk, 1864, S. 29, No. 90; שערי תשובה zum Schluss von נהרות דמשק ס' No. 55.

wochentägigen, jede namentliche Anführung von Engeln unterbleibt. Nun aber kommen die Ofannim, Chajjoth, Cherubim, und namentlich die Seraphim nirgends in der rabbinischen Litteratur zu solcher Geltung, wie in den היכלות רבתי und in den übrigen Hechaloth-Schriften, welche auf die יורדי מרכבה als ihre Urheber zurückgeführt werden müssen [1]); diese Engel werden, als zur Merkabah gehörig, dabei meistentheils mit dem „Dreimal heilig" d. h. mit der Keduschah in Verbindung gebracht. Demnach gewinnt man wohl das volle Recht zu der Behauptung, dass die Keduschah im יוצר אור von den יורדי מרכבה herrührt [2]) und von ihnen in den ersten, dem Schema voraufgehenden Segensspruch eingeschoben wurde, wobei keine andere Veranlassung zu solcher Einfügung erkennbar ist, als um die öffentliche Andacht, wie sie mit einer Keduschah schliesst, so auch mit einer Keduschah beginnen zu lassen. Noch deutlicher vielleicht tritt all dies in demselben Segensspruch bei der sabbathlichen Morgenandacht hervor. Der Hymnus אל אדון על כל המעשים [3]), welcher das wochentägige אל ברוך גדול דעה weiter ausführt, oder doch jedenfalls ihm parallel geht [4]), trägt einen entschieden mystischen Charakter, worauf bereits Rapoport hingewiesen hat [5]). Rapoport jedoch lässt sich von dem Nebelspuk des Essäismus äffen und will daher auch hier die mystischen Reste der

---

[1]) Hechalothstücke sind auch in den אותיות דרי עקיבא zu finden; zu ihnen zählt ebenfalls das מעין חכמה betitelte Stück.

[2]) Dafür zeugen auch Stellen, wie כולם עומדים ברום עולם u. a., welche ganz im Geist der יורדי מרכבה gehalten sind.

[3]) Noch heute kann man den mächtigen Eindruck beobachten, welchen die Gebete der יורדי מרכבה, am Versöhnungsfest das האדרת והאמונה, am Sabbath das אל אדון auf die Andächtigen ausüben; bei ihrem Anschlag zieht es wie ein elektrisches Fluidum begeisternd durch die Gemüther der Betenden. Die Melodie dieser Gebete hat allerdings daran ihren Theil, aber vielleicht hat auch die Melodie alte Reste sich erhalten. Es liegen leise und schwache Andeutungen vor, als ob die יורדי מרכבה Etwas wie Gemeindegesang gepflegt hätten. Eine Stelle besagt, dass „ein Engel, der nicht beim Lob Gottes genau Takt hält, in Feuer und Flammen vernichtet werde" (Jellinek, Beth ha-Midrasch, Th. 2, Einleitung S. XVII, No. 9); es ist daselbst allerdings nicht vom Gesang die Rede, aber erst unter dieser Voraussetzung gewinnt die Stelle ihr volles und befriedigendes Verständniss.

[4]) Vgl. סדור הגיון לב von Edelmannn, S. 285 in den Anmerkungen von Landshuth.

[5]) בכורי העתים, Jahrg. 10., Biographie Kalir's, Anm. 20, S. 119. Was dieser grosse Gelehrte in Anm. 20 ausführt, ist für die Geschichte der Liturgie überaus lehrreich und liefert auch noch Belege für unsere Beweisführung.

Essäer wiedererkennen, während in der That es die Mystik der יורדי מרכבה ist, die aus diesem Gebete zu uns spricht[1]).

Prüfen wir die Keduschah im יוצר אור nach ihrem Inhalt, so erscheint dieselbe nicht nur als mystisch, denn sie rauscht aus einer höheren Welt, aus dem Reich der Geister zu uns herüber; sie erweist sich auch als allgemein gehalten, denn sie enthält keine speziell jüdischen Beziehungen, keinen Hinweis auf konfessionelle Sonderart. Sie bekundet darin ihre Uebereinstimmung mit dem grössten Theil der im היכלות רבתי befindlichen Keduschah-Hymnen. Nicht ganz ausser Acht ist dabei zu lassen, dass der Begriff der Heiligkeit, wie er in den genannten Formen der Keduschah dem göttlichen Wesen beigelegt wird, in einem mystischen Halbdunkel vage verschwimmt, von der Fassung dieses Begriffs im Pentateuch und Talmud immerhin abweicht, und hauptsächlich aus Jesajah cap. 6 und Ezechiel cap. 1 herausgesponnen zu sein scheint. Während im Talmud die Vorstellung überwiegt, dass die Heiligkeit Gottes das Ideal sittlicher Vollkommenheit und überquellender Güte darstellt, dass demnach derjenige Mensch für heilig erklärt wird, der diesem Ideal nachstrebt, der den Kreis der Entsagung nicht auf das eigentlich Verbotene beschränkt, sondern ihn im sittlichen Interesse darüber hinaus erweitert, bedeutet in jenen Keduschah-Formen der Begriff der Heiligkeit hauptsächlich: die allem irdischen Begriffsvermögen entrückte Majestät und Erhabenheit Gottes, welche von geistiger Herrlichkeit umflossen, von himmlischen Schaaren in scheuester Ehrfurcht umgeben und gefeiert wird.

Die hier geschilderten Züge, aus denen das Bild der Merkabah-Keduschah[2]) sich zusammensetzt, treten auch bei jedweder Keduschath ha-Schem entweder theilweise oder vollständig hervor; namentlich ist es der mystische Begriff von der Heiligkeit Gottes, der eben auch der Keduschath ha-Schem, dem dritten Segensspruch in der Schemoneh essreh, zu Grunde liegt. Darüber kann kein Zweifel obwalten, dass die יורדי מרכבה die Keduschath ha-Schem wesentlich beeinflusst haben; es geht dies aus dem am Eingang unserer Abhandlung (S. 19) angeführten Citat hervor, es beweisen dies auch die antiphoni-

[1]) Die Pijutim zu der Keduschah im יוצר אור, welche Ofannim heissen, entlehnen Stoff und Ausdruck den Hechaloth-Schriften; ebenso ein Theil der Pijutim, welche am Neujahr und am Versöhnungsfest in die Keduschoth eingeschoben sind.

[2]) Unter Merkabah-Keduschah verstehe ich die in den Hechalothschriften sich findenden Keduschah-Hymnen und die ihnen analogen Keduschahformen.

schen Keduschoth im Morgen- und Mussafgebet an Sabbath und Feiertagen mit ihren Seraphimchören. Aber überaus schwierig ist es, den Umfang und die Richtung dieses Einflusses zu bestimmen, wir kommen dabei über Vermuthungen nicht hinaus.

Höchst wahrscheinlich ist es den יורדי מרכבה zuzuschreiben, dass wir die Keduschah als den Höhepunkt der Schemoneh essreh betrachten und behandeln. Im Talmud finden wir hierfür keinen Anhalt, wir suchen vergebens nach einer Aeusserung, welche der Keduschath ha-Schem auch nur eine annähernd so wichtige Bedeutung beilegt, wie dies bei der Keduschah de-Sidra (Sotah 49a) und beim Kaddisch (Sotah das., Berachoth 3a, 21b) geschieht. Der Talmud bietet ja überhaupt nur spärliche Auslassungen über die Keduschath ha-Schem [1]), und er stellt sie gewöhnlich den andern Benedictionen der Schemoneh essreh gleich. Wenn ihr jedoch Berachoth 21b ein höherer Rang in gewissem Sinne zugestanden wird, so kommt ihr der Segensspruch der הודאה, das מודים-Gebet, darin gleich [2]). Ja, von einer bedeutsamen Einzelansicht wird dem Segensspruch מודים eine noch höhere Wichtigkeit zuerkannt, als der Keduschah; nach Angabe der Erklärer liegt freilich der Grund dafür nicht in dem eigentlichen Inhalt, dem Wesen des Segensspruchs selbst, sondern in der dieses Gebet begleitenden Verneigung, aber grade das מודים-Gebet erhält auch noch an anderer Stelle im Talmud eine bevorzugte Erwähnung [3]), und besitzt ausserdem eine doppelte Textrecension. Trotzdem hat sich nicht der Segensspruch der הודאה zum Hochpunkt der Schemoneh essreh herausgebildet, sondern die Keduschah!

Geradezu auffällig ist es, dass die Keduschah, obwohl sie zu den drei ersten stabilen Segenssprüchen jeglicher Schemoneh essreh gehört, deren ursprüngliche Redaktion auf die Männer der grossen Synode zurückgeht, doch so viele Varianten und Verschiedenheiten aufweist, wie kein anderer Segensspruch mehr. Nicht nur variieren die Keduschoth für die stille Andacht und für das laute Gemeindegebet, wobei die letzteren als Antiphonien sich geltend machen, auch die antiphonischen Keduschoth wechseln und lauten anders in der Andacht für

[1]) Rosch ha-Schanah 32a; Megillah 17b; Berachoth 21b.

[2]) Eine dialektische Erörterung dieser unbestimmt gehaltenen Stelle führt zu keinem bestimmten Resultat, darum unterbleibt sie hier; wir sehen auch von einem Eingehen auf die sehr interessanten Varianten ab, welche in דקדוקי סופרים von R. Rabbinowicz, B. I, geboten werden.

[3]) Berachoth 33b; wenn auch מודים hierbei nur beispielsweise aufgeführt wird, so beweist es doch, dass dieses Gebetstück einer gewissen Bevorzugung sich erfreut habe.

die Wochentage und anders für Sabbath und Feiertage; und die antiphonischen Keduschoth für Sabbath und Feiertage unterscheiden sich wiederum, je nachdem sie der Morgenliturgie oder der Mussafliturgie angehören. Ausserdem weichen sogar die einzelnen Gebetriten verschiedener Länder in ihren Keduschah-Texten von einander ab [1]). Wenn überdies Reste alter Keduschoth aufgespürt werden, so zeigen sie wiederum eine veränderte Textrecension [2]). Bei einer genaueren Vergleichung der verschiedenen Keduschahformen kann man sich des Eindrucks gar nicht erwehren, als ob um den dritten Segensspruch der Schemoneh essreh eine Art Kampf zwischen den Talmudisten und den Merkabahmystikern stattgefunden hätte, der schliesslich zu einem Kompromiss führte, weil wahrscheinlich die Volksgemeinde von der Phantasie und dem Feuer der Merkabah-Keduschah sich überaus angezogen fühlte. Nehmen wir beispielsweise die einfache Keduschah der stillen Andacht vor, so ist der erste Theil klar und deutlich: אתה קדוש ושמך קדוש „Du bist heilig, und Dein Name ist heilig"; weniger klar lautet der zweite Theil: וקדושים בכל יום יהללוך סלה „Und die Heiligen loben Dich an jeglichem Tage, selah". Wer sind diese „Heiligen"? Abudraham zur Stelle meint: darunter sei die Gemeinde Israels verstanden. Gut! aber mit demselben, und vielleicht mit noch besserem Recht kann man unter diesen „Heiligen" die Engel sich denken. Offenbar ist hier mit Vorbedacht ein doppeldeutiger Ausdruck gewählt worden, in der Absicht, es jedem zu überlassen, welchen Sinn er mit dem Worte verbinden wolle. — Wenden wir uns noch zu einer andern Form der Keduschah, zu der Antiphonie im Mussafgebet für Sabbath und Feiertage! Dieselbe besteht aus zwei deutlich von einander geschiedenen Hälften; die erste Hälfte, bis zu ברוך כבוד ה' ממקומו reichend, gleicht der Merkabah-Keduschah, sie ist allgemein gehalten, sie geht von dem Seraphimgesang aus, der nur durch das übliche ככתוב על יד נביאך abgeschwächt wird, während die andere Hälfte einen spezifisch jüdischen Charakter [3]) trägt und, der Keduschah de-Sidra analog,

[1]) Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poësie, S. 13.

[2]) Zunz, Gottesdienstliche Vorträge, S. 369 Anm. d.; מרור הגיון לב von Edelmann, S. 55, Anm. zu קדושת השם.

[3]) Die Einschaltung des שמע ישראל kommt hierbei nicht in Betracht, sie verdankt ihre Entstehung einer Verfolgung. Es wurde den Juden das öffentliche Einheitsbekenntniss verboten, die Aufpasser entfernten sich bei Beginn der Schemoneh essreh aus der Synagoge, und die Beter flochten es dann unvermerkt in die Mussafkeduschah ein. Vgl. שבלי הלקט, No. 45, Ausg. Buber, S. 38.

auf die מלכות-Idee nachdrücklich hinweist, mit welchem Hinweis übrigens jede antiphonische Keduschah schliesst.

Auf Grund dieser Wahrnehmungen gehe ich zu folgenden Folgerungen über:

1) Der dritte Segensspruch der Schemoneh essreh war dazu bestimmt, die Heiligkeit Gottes seitens der Gemeinde Israëls zu feiern, dagegen gingen die יוצרי מרכבה darauf aus, durch ihn die Verherrlichung der Heiligkeit Gottes seitens der Merkabah-Engel zum Ausdruck zu bringen. Man vergleiche einmal die beiden, in solcher Vollständigkeit ältesten Textgestalten der Keduschah, wie sie der Seder Rab Amram Gaon uns aufbewahrt hat. Dieses alte Andachtsbuch kennt überhaupt, ohne zwischen Wochentag und Sabbath zu unterscheiden, nur zwei Formen der Keduschah, die eine für die stille Andacht und die andere für das laute Gemeindegebet. Die erstere lautet[1]: לדור ודור המליכו לאל כי הוא לבדו מרום וקדוש ושבחך אלהינו מפינו לא ימוש לעולם ועד כי מלך נדול וקדוש אתה בא"י האל הקדוש; sie ist klar und bündig an Israël ausschliesslich gerichtet, und will sich auf Engel mit keinem Worte, auch nicht in irgend welcher Nebenbedeutung, einlassen. Die andere, die antiphonische Keduschah[2], welche mit כתר יתנו לך המוני מעלה וקבוצי מטה יחד כולם קדושה לך ישלשו כמה שנאמר על ידי נביאך וכ' beginnt und sich dann mit אז בקול רעש נדול וכ' fortsetzt, stellt hingegen die Engel in den Vordergrund und lenkt mit ממקומך מלכנו תופיע ותשיענו ותמלוך וכ' wieder auf Israël mit מלכות zurück. In diesen beiden Textgestalten, welche doch zu einer und derselben Gebetordnung gehören, treten die gegensätzlichen Tendenzen ziemlich deutlich zu Tage.

2) Der dritte Segensspruch scheint die מלכות = Idee ursprünglich mit Nachdruck hervorgehoben, und vielleicht erst in zweiter Reihe den Begriff der Heiligkeit daran angeschlossen zu haben. Noch im Seder Rab Amram Gaon beginnt die stille Keduschah: לדור ודור המליכו לאל וכ' und stellt also מלכות voran. Rosch haschanah 32a sind R. Jochanan ben Nuri und R. Akiba verschiedener Ansicht über die Stelle, an welcher das מלכיות-Gebet in der Mussafandacht für Neujahr seinen Platz finden soll. Warum weicht nun R. Jochanan ben Nuri von der Meinung des R. Akiba ab und verlangt, dass das מלכיות-Gebet dem dritten Segensspruch, der Keduschath ha-Schem, angefügt werde? Doch wohl nur, weil sich

[1] סדר רב עמרם S. 8a.
[2] Das. S. 10.

hier im מלכות der passende Gedankenanschluss von selbst darbot! Wenn wir die drei ersten Segenssprüche der Schemoneh essreh genauer betrachten, so dürfte wohl als der Kernpunkt des ersten Segensspruchs bezeichnet werden: ומביא גואל d. h. die Bitte um Erlösung; als Nerv des zweiten Segensspruchs ergiebt sich מחיה מתים „die Belebung der Todten"; diese beiden Bitten würden sich dann vollenden und ihren Abschluss erreichen, falls der dritte Segensspruch מלכות „das Gottesreich" in den Vordergrund stellt. Das dürfte wohl auch der Fall gewesen sein, und daran reihte sich ganz folgerichtig der Begriff der Heiligkeit an. Schon in der späteren talmudischen Zeit verblasste die מלכות-Idee immer mehr zu einer blossen Abstraktion, dadurch wurde der Begriff der Heiligkeit Gottes immer bedeutsamer und gewann in diesem Segensspruch immer mehr an Raum und Ausdruck. Bei den יורדי מרכבה endlich überwog der Gedanke von der erhabenen Heiligkeit Gottes alles Uebrige, sie wollten gewiss auch im dritten Segensspruch neben der Heiligkeit Gottes nichts anderes mehr aufkommen lassen. Die Keduschah sollte den machtvollen Eindruck einzig und allein wiedergeben, von dem „die Seraphim" und „die Ofannim" getrieben werden, das „Dreimal heilig mit Donnergebraus" und „von Flammengluthen umloht" zu Ehren des Herrn zu verkünden.

Die Diagonale zwischen diesen beiden auseinandergehenden Tendenzen ist es nun, aus der die heute vorhandenen Formen und Texte der Keduschah hervorgegangen sind [1]).

Mit diesen Ausführungen haben wir die Bedeutung der יורדי מרכבה für unsere Gebete noch nicht erschöpft. Das אמת ויציב in seiner Ausführung, das אין כאלהינו lassen ebenfalls Spuren dieser Mystiker erkennen. Unsere Absicht ging jedoch wesentlich dahin, die bisher völlig unbeachteten יורדי מרכבה in die jüdische Litteraturgeschichte einzuführen, und ihren Einfluss auf unsere Liturgie zu constatieren. Sie waren unzweifelhaft die Letzten, welche den Wortlaut unseres officiellen Gebetes zu gestalten mitgeholfen haben, kurz bevor derselbe zu einer festen und unveränderlichen Form ausgeprägt ward.

[1]) Auch das Hüpfen bei der Keduschah ist auf die יורדי מרכבה zurückzuführen. שבולי הלקט, No. 20, Ausg. Buber, S. 19 hat die Stelle aus den היכלות רבתי, von der unsere Betrachtung ausgegangen, mit einer darauf bezüglichen Variante, sie lautet: ובמעשה המרכבה מצאתי ברוכים לי שמים וארץ ויורדי מרכבה (?) אם תגידו לבני מה שאני עושה בתפלת שחרית ומנחה בשעה שאומרים לפני קק"ק ה' צבאות וגו' ילמדו אותן שישאו עיניהם למרום נגד בית תפלתם וידימו עקביהן עם נופן בעת שמקדישין אותי כי אין לי הנאה בעולמי כאותה שעה וכ'.

Miscellen.

Von

Moritz Steinschneider.

Die folgenden Nummern sollten als Anhänge zu meinem Buche gegeben werden.

14. (S. 49) Vorrede des Uebersetzers zur Sophistik des Farabi, nach ms. München 244; die Varianten in Parenthese aus ms. De Rossi 90 nach Mitteilung des Hrn. Abbé Perreau im Juli 1865:

קראתי קרא (קנא קנאתי) לחכמה ולבעליה, כי הורד עדיה מעליה, וחבלו כרמיה שועליה, והשחיתו פריה (נוריה) ועליה, ואשר לא ידעו לנתק שרוך נעליה, נתקו מפריה ועליה (מיתריה), ושדדו אהליה, והורידו לארץ שעריה, והפכו לראש מתק אמריה, ושמו לזרה (לזר) מחמדי דבריה, ועם עמקי שפה הפכו ללשון עלגים צחותיה, ולמהתלות נכוחותיה, והמירו פניניה היקרים, בנבלי חרס (חרש) נשברים, נתך (ושק) שמו תחת פתיניליה, ואבק ועפר תחת אבקת רוכליה, ומשלי אפר תחת מליצותיה ומשליה, ותחת בשמה מק ישימו, והם לא כן (לאבן) ידמו, וכאשר לא ידעו דרכה ולא בנו, הרסו ולא בנו, ונתצו נתיבותיה, ופרצו גדריה, והשינו גבולותיה, וימלא לבם להערתיק מליצותיה, אשר לא ידע נגעו (ידעו נגע) ותחת דברי חכמים וחידותם ומליצותם היקרות וחמודותם, כותבים דברי סכלם ואולתם, וכאשר אמר החכם שפתי חכמים ישמרו דעת ופי כסילים יענה אולת.

(ו)הקדמתי הדברים האלה בעבור שראיתי בארץ הזאת קצת ספרי חכמות בין מחכמות תורתנו בין מחכמות אחרות חברום מחברים (מחבריהם) בלשון הערב על דרך החכמה, בשפה ברורה ונעימה, במליצות צחות, וראיות נכוחות, וישלחו יד בהם להעתיקם מלשון הערבי אל לשון העברי אנשים אשר לא ידעו לקרוא מלותם, כל שכן להבין עניני מליצותם, וחכונת הליכותם ועלילותם, וכונת פתיחותם והקדמותם, אשר בהם יעמידו ראיותם ואותותם, ויגוששו (ויגששו) כעורים קריה, ובאין עגינים (ובאין עינים) טוריה, וינשו (וימשו) חשך ולא אור, ויתעו בדרכה כשכור, וחקקו חקקי און ומכתבי עמל כתבו, והחריבו נאות החכמה אשר חכמו (so) הושיבו, וילכו במועצותם כפי העולה על רוחם, והעתיקו כפי דעתם וכחם, ואומרים על המחבר, מה שלא אמר ולא דבר, ומניחים את דבריו במקומות אשר הם עין הענין, ויסוד הבנין, ודוברים את (אות) נפשם, וממלאים טורים מפי כחשם, וכל אמריה צרופה (ו)טהורה, ערוכה בכל ושמורה, המירוה בכל אמריה, חסוה (חשוה? sic חנצנה!) בלעני שפה ובלשון אחרת, ומדמים כי היטיבו והועילו, בדברי התוהו אשר לא יועילו, ולא

יצילו, וסרו מאחרי החכמה ואת דרכה לא השכילו, ויחשבו במלאכה (המלאכה) הזאת על נקלה, והיא קשה מאד ואינה קלה, ולא ידעו כי גדולי (נאוני) החכמים ונאוני (וגדולי) הדורות היתה בעיניהם גדולה וקשה ובפחד (ובפח!) היו מתעסקים בה, אע"פ שהיתה העתקתם מלשון קצרה אל לשון ארוכה ורחבה, [ל"ל מלשון הקדש אל לשון הערבי] וכל שכן מי שהוא מעתיק מלשון ארוכה ורחבה אל לשון [הערבי אל] קצרה וצרה [ר"ל מלשון (!) הקודש אל הערבי (!)][1] וידוע כי אין בידינו (ביניהם) ממנה כ"א מעט מזער וכל המצוילות [צ"ל המליצות] והשמות והפעלים (שכן השמות והפעלים והמליצות) אשר בלשון הזה לא ימצאם אדם בלשון אשר יעתיק אליה, ואם לא יתחכם המעתיק (לסבב) את פני הדבר עד שלא יצא מן הענין ולא ישנה, יהיה המבוכה (במבוכה) גדולה, וזה אם שיהיה יודע שתי הלשונות (על) אופניהם ותכונתם ומחלוקתם (sic) והליכותם והמתדמה בשרשיהם, המשתנה בעיניהם (בעניניהם) כמו לשון אחד שנופל על שני ענינים או יותר או שתי לשונות או יותר שנופלים על ענין אחד, ומקום הסמך והנפרד בענין, והשב אל הרחוק (לא אל הקרוב) ודרכיהם (ודבריהם) אחרים רבים לא אאריך לזכרם, לא יוכלו לשמרם, כי אם הבקיאים בשתי הלשונות. והנה הגאון רבינו סעדיה אמר בפתיחת פירוש התורה כי צריך המעתיק להזדר בעניני ההעתקה ענינים חוץ מעניני העשרה מאמרות והגלוה אליהם, ובן חפשי (חפני) אמר כי המעתיק צריך שישמור בהעתקתו אחד ושמנים ענין.

15. (S. 79) Aus der Vorrede des Jehuda b. Jechiel, gen. *Messer Leon*, zu seinem מכלל יופי; ms. des Buchhändlers Lipschütz in Krakau, copirt 1867:

אמר הרב הגדול מאור הגולה עבדא דאלדא עילאה החכם המבהק כמהר"ר יהודה המכונה מסיר ליאון אנכי את לבבי לבנות בית תהלה והשנת אמתיות לשמויים (!) אם יסכים בידי בעניגים יקרים ונכבדים באחרית הימים ולהציב דלתות האמנה ולכונן כנות שבטיה על עמודי הספירים התוריים וחצבתי בהררי הגביאים אבנים שלמות ועשו לי מקדש הדיעות הצודקות והיכלות ההשגה ופנו אליהם כל מחקרי מחשבה ואל ישען בדברי שקר ומיתרי שכלי אכוון אל פניהם ושכנתי בתוכם למה שראיתי קצת הנאחזים במצודת האבדון מאנשי תורתינו המתפלספים כוננו משחית להכחיד ערים בצורות ימהרו חומתה בשקר ובכוב בחוקתם ונובה לבם, ודוכן הסופר לדרום מגמות התורה התמימה אשר היא חיינו ואורך ימינו ולא ידעו ולא יבינו חשבו לתת מופתים בשמים ובארץ ובחשכה יתהלכו בדרכי המופת ובמשפטיו ובספורי המדברי' ברוח הקדש בחרו ארחות עקלקלות ולמה ששמעה אוני נ"כ לנביאי מלבם המקדשים (so) והמטהרים לפי מחשבתם ואבימה במכון אמרידם אשר המה טמאים לנפש אדם ובהשענם על קצת פשטי הדרשות התעיבו עלילה ללכת אחרי ההבל ובשקר נסתרו ואמרו מצאנו חכמה נפלאה

[1]) Diese Stelle ist in beiden mss. nicht ohne Irrtum der Schreiber; ich habe Alles in Klammer gesetzt, was nicht zum Sinne nötig, oder sinnwidrig ist.

רמזה לא תסולה בכתם אופיר ואשרי המחכה כי ימשך ערבות הסודות בחכת מחשבתו ויחפאו דברים אשר לא כן על הבו' יתי ויתי מדמיון המכלים עלוי רב.

וכל אשר היה הדבר ממדרגת ההמנע והבמוזל יותר ישרב עליהם לסכלותם ויאמרו הנה מה טוב ומה נעים חמת תנינים יינם ובראש הומיות יקראו לגמולי מחלב אשר טח מראות עיניהם לכו שברו בכסף מלא כי לא ישרכנו זהב מסכית, וואת הרשעה היתצאת כתבוה בספרים בעט ברזל ובצפורן שמיר ומלאו פניהם קלון מהויות וכפירות בחק האמונה. וברשת זו טמנו נלכדה רגל הפתאים יבקשו לשנות בהם הטבעים ולחדש אותות ונפלאות מעשים אשר לא יעשו ומי יתן החרש יחרישון ויהי להם לחכמה. וידעתי גם אני כי בלעני שפה ובלשון אחרת ידבר החבור אשר יערתי לחבר בעזרת היכול האמתי אל אשר לא התלמד לשקול אמרותיו במאזני השכל ולסקל מסילות מחשבותיו בדרכי הראיות הברורות וכאשר היטבתי לראות בחבורי המועתקים אצלנו בואת המלאכה אשר באו לידי ראיתי והנה קצרה יד מקצתם מהשיג הגבהל להתן (sic)[1] ההשגות מצד עצמם ואינם נ"כ בענין ישלם בהם חמד השכל וההדרכה השלמה אל זולתם למה שבהם מהעדר הסדר עם שחסרו קצת מן המלאכות מקרוב ידו אבן פנתם אשר הטמיקן לחדד המחשבה והשכל בזה הנמום הדברי ועיני תחזינה נ"כ בספורי הקדמונים בזה הדרוש עומק המאמר ועביות הדבור עד יקשה למתחילים בעיון להטיב נרות מחשבותיהם משלהבת אמנותם ואם יקיפו בחלקי זאת המלאכה הקף שלם ויבקשו פרחודור לשבת שמר ימים להכנם ממנו למרקלין ועליית קיר קטנה בלילת יופי עד יוכל לחפש בחציריהם ובטירותם חדר בחדר ויבינו לאחריתם. לכן אמרתי אלקטה בשבולי הספורים הדבוריים . . .

16. (S. 626) Giov. Bianchino, Vorwort zu den Canones, ms. München 31 f. 346 b—347 d.

[בטלמיו] אשר ראוי לקראו המאיר לחכמת האצטגנינות בספרו באלמגיסטי חצב מדרדי הגימטריא אמות (?) היתדות והקשתות אשר בהם האיר וביא (sic) המטות (?) השמים מכדורי הכוכבים הקימים ומשבע כוכבי לכת בין באורך בין ברוחב וזה בהגיחו גבולים מה מהמקומות (sic) הכוכבים התדיעם כבר אבראכים [Hipparchus] אשר קדמהו בשלש מאות שנה. ואותם הגבולים הנה מחדש בומנו בהביטו עם כליו מהטבעות בעד הבדלם בהקש מהזמן שעבר הכיד התנועה האמתית. ועם מופתים נימטריים סדר כמה לוחות למצוא התנועה אמתית (sic) מהכוכבים כמו שיתבאר במאמר הי"נ מהספר המפורסם אשר בטלמיום השיג (sic) תאבית[2] והיה בהקישו בומנו תנועת הכדור השמיני מפני הבדלי מקומות הכוכבים בהשוות עם הזמן כמו שקיים בטלמיום רצוני היות תנועת הכדור השמיני על התשיעי ממערב אל מזרח בכל מאה

[1] S. Sprüche Sal. 28, 22; einfacher wäre להמון.

[2] Thabit b. Korra ist im Mittelalter der Vertreter der sogen. Trepidationstheorie.

שנה מעלת (sic) אחת הנה נראה לו היותו בעת תתבוננותו (sic) לַא סוֹאַה (sic) קוֹנְצִידִירַאצִיוֹן בס״ו שנה מעלה אחת וכאשר לא נסתפק על אמותו בזה ולא נראה בעינו להאמין כי חכמים ודקי העיון כמו שהיו אבראכים ובטלמיום היו טועים אבל בהניחנו כי כל אחד מהם בזמנו הכיר האמת ימשך בעיון הדק היות תנועת הכדור השמיני נבוכה רצוני פעם [ממהרת fehlt] ופעם מתונית מאוחרת . ועם עיון דק קיים היות מחוייב שתהיה תנועת ראש טלה ומאזנים מהכדור השמיני נבוכה רצונו פעם ופעם מתונית מאוחרת (so durch-strichen) מתגלגלת סביב ראש טלה ומאזנים מהכדור התשיעי מדרום אל צפון על גלגל קטון אשר מרכזו קיים תחת משוה היום וזאת התנועה אקראנה (!) תנועה (sic) ההגשה וההרחקה מהגלגל השמיני וזה בהניחנו נטיית זה הגלגל הקטן מהמשוה י״ד מעלות י״ח דקים מ״ג שניים מחצי הקטר . אבל אחריו קמו עזאל (!)[1] אלבתני ואחרים רבים אשר התבוננו התבוניניות (sic) מוחלפים שנו הגבולים היסודיים ויסדו לוחות מוחלפות כמו שהיו חטוליטאום (!) ואחרות רבות אשר בביאור מלוחות (sic) מהנחות כטלמיום בין בתנועות בין בתקונים . ואחד מהם היה אלמיאון אלמאנצור[2]) אשר בעיון אמתי חקק היות נטיית גלגל המזלות מן המשוה אשר יובן מבטלמיום היותו כ״ג מעלות נ״א דקים הנה הוא מצא אותה כ״ג מעלות ל״ג דקים ל׳ שניים וזאת מוחזקת היותר אמתית . והנה מחדש זכה המלך אלפונצו אשר מלך במדינת ספרד וקשטיליא ועם כלים והוראות וחשבונות דקים להגיה הגיה מחדש ועוד סדר מחדש לחדש לוחות למצוא המקומות האמתיים מהמשרתים ומהכוכבים הקיימים ובהגיהו כמות נטיית העגול הקטן אשר יבדיל דיפירינטי בראש טלה ומאזנים מהכדור השמיני ונטיית עגול המזלות מהמשוה בציירו גם כן גבולי המזלות המשרתים והכבכים הקיימים אשר בלוחות הנז׳ היו מונבלים מקו יוצא מרכז הארץ ועובר על מרכזי המשרתים ומגיע עד עגול המזלות מהגלגל שמיני . אבל הוא בציור השרשים והדרכים לפעול הגביל מקומות האמתיים מהמשרתים מן הקו היוצא ועובר באמור (כאמור .l) למעלה אבל שעבר עד גבול עגול המזלות מהכדור התשיעי . עוד ביאר והגיה זמני הקפות המשרתים וגלגליהם ומקומות האמתיים מרומיהם ומרחקי מרכזי הדיפירינטי שלהם ממרכז העולם גם התנועות והקטב והקטרים מגלגלי ההקפות אשר היו ידועים בהתחלפות מבטלמיום תאבית אזאקל[3]) אלמיאון אלבתני ואחרים רבים בהתבונניותיהם המשונות אבל הוא עם עיונים והבטות אמתיים הביא כל דבר לאמתות מבואר . וסדר באמתות לוחותיו בין בתנועות האמצעיות מהמשרתים בין בתיקוניהם והניח ג״כ תנועת הכדור השמיני בעבור האמים (!הרומים .l) והכבכים הקיימים . ועוד בעבור

[1]) Im Latein. Algazel, sonst gewöhnlich für Gazzali, hier wohl für Azarchel (Zurkali); s. meine Noten zu Baldi, Vite di matemat. p. 93.

[2]) Almeon, ein früher unerklärter Namen; ich glaube bewiesen zu haben, dass darunter der Astronom Jahja b. Mansur gemeint ist.

[3]) Lies אזרקיל für Azarchel, s. Anm. 1.

תנועת הגשה והדרחקה מהגלגל השמיני עם תקון הצריך וכשיבאר (!) השרשים היסודיים הצריכים סדר לוחותיו ונמשך בזה למוסר (sic) האמתי אשר כתב בטלמיוס בספרו המופלג באלמבסטי (!) ולפעול עם לוחותיו הנז' סדר קאנוני אשר מלמדים דרך ההשתמשות אשר אותם הלוחות נראים כבדים (!) כמה פעמים לאותם אשר אינם יודע (!) הגימטריא וההנדסא (sic) ובנקלה מביאים שבושים בפעולתם בסכים (plur. v. סך = in calculo).

17. (S. 752) Aus Samuel b. Salomo's Vorrede zu ibn Zohr, Ms. des Escurial 8. III. 20 fol. 66 (nach Mitteilung Neubauer's, dem ich auch die Copien aus Paris, oben N. 7 u. 8, verdanke).

אמר שמואל בן שלמה בן נתן נגיד המעתיקים לא בחכמתי עליתי על הרי ההעתקה לשים דרך בהם ולדרים נם להתנוסס עליהם ולא בכח ידי שכלי בארץ סלעא אחצוב משכן לי להיות הדום לרגלי במעמד החכמים הגדולים אנשי חיל רבי הפועליים ולא מבינת אדם לי פשטתי היום לישב על כסא כבוד תפארת גדולה בין מלכים מלכו במלכותה או עם שרים והב הלשון להם וקבודו בבור חכמתם וצרפוהו במצרף שבלם הם ראשי העם כרו מחוקקים לחפש ולמצוא בור חכמתה יפתו מעיינות חוצה מעיינות תבונתה . שרים כרוהו במשענות ידיעתם משכו בשבט סופר והם נחלו פלגי ברכתה להשקות את הצמא מימי להיות לבאים אחריהם באחריתם יראו יבינו סדות העלה . ולא מהותי יודע בלשון ערב דרכתי בים ההעתקה הנשאה על פרא למוד מדבר לשוני נכנם סוסי אש רכב תאבילום הקדמונים ירדו במעמקי תהום מצולתה כי קצרה ידי בלמודי לא למדתי חכמת הלשון ההיא כמשפטו כאשר יצטרך לאיש ירצה לעמוד ולבוא עד תכונתה והיה מן הראוי לשאדע הלשון ההוא על מתכונתו בכל צדדין ואופנים בטרם אפרוץ נדר מחצבתה ולכן היראה על פני לבלתי אחטיא הבאים אחרי לראות באבי הנחל העתקתי ואת אם לא הבינותיה ובאתי עד תכליתה . אכן עליתי במסלה הסלולה אשר דרך בה האשל הגדול אדוני זקני בהעתקתי אשר לא תסולה בכתם אופיר ושוהם יכר וספיר ובאתי לחסות תחת צללי צאלי לשונו והיו לי למחסה מזרם השגיאות ולמסתור ממטר המכשולות ואשים בכח פי גם כן העתקת השלם במלאכתו האדון אבי רכב ישראל השכל והחכמה און וחקך להתציא תעלומות חמדתה בראותי צחות מאמריהם בשימוש מלותיהם בחמודות יצאתי בעקבותיהם כמלקט שבלים אחרי הקוצרים השכינום החכמה לבוא עמם אחריהם והנה קמה אלומתי וגם נצבה בקצה אלומותיהם ואף גם זאת היה ראוי להשיג אחור וללבוש אימה ומעיל היראה מי אני שאבוא אחרי המלך הפילוסוף הגדול ואבי התעודה ספר שחקים בחכמתו ר' יעקב בן תבון הדרי אשר העתיק הספר הזה ובעונות לא הספיק להשלימו ובאשר נתן השרי (?) עם קדם והשחית רבים בשלותם הם ראשי שבטי הם קהלות צרפת הנכבדות ינן השם בעדם . ואבדה העתקת הספר ההוא בגולה עם השלל והשם הוא יודע כי לא להתגדל ולהתפאר בו עשיתי יד

ואת לרוב התשוקה והכוסף נכספתי אל הספר לרוב חמודותיו וכחות אמריו וקצוריו המספיק נתתי אל לבי ואראּ והנה מנורת זהב החכמה כלה ונולה (וגלת?) הרפואה עליה הועלתה ולתשיזה נרותיה כוללים מאירים ידענו זה כמה . .

אמר העבד מחמד אבן זהר השבח לאל אשר המציא ביכלתן המצואים ותקן בחכמתו בריות הגלגלים ושם אותם עגולי התבנית . . . Ende ובעבור כי מנהג המלכים שיתעבו באורך וירצו בקצור המלות וקראתיו המנורה הרפואה וחלקו (so) ויחלק לתשעה אופנים, האופן הראשון אילן יכלול גדר הרפואה וחלקיה וסוגיה ומיניה הלמודיים . . . הא' הט' שתי עגולות מתחברות הם ברקוח הנקרא אקרבדין.

18. (S. 687) Jesaia b. Jsak, Vorrede zum Commentar über den Kanon des Avicenna, ms. München 277, f. 7b:

אמר ישעיה ב"ר יצחק ב"ר נתן ב"ר יוסף ב"ר עמנואל ב"ר דוד ב"ר יצחק קרטבי נ"ע, מקור חיים שכל בעליו ישכון לבטח עליו כי לוית חן הוא לראשו ולגרגרותיו ענק, בו שפע ימי המושכלות הראשונות והשניות יונק, ושפוני טמוני סודות הנמצאות העליונות והתחתונות לא נצפנו מנגד עיניו, והתענג על ד' בצל שדי יתלונן באברתו יסך לו יברכהו וישמרהו ואליו יאר פניו, הוא סבת שלמותו הראשון אשר הוא שלמות הגוף וקיומו ושלמותו האחרון שהוא שלמות נפשו והשארותה אחרי מות גופי והפסד נלמו . . . . . וערך השלמות הראשון אל האחרון הוא ערך כל החכמות אל החכמה האלהית ומפני זאת הסבה חוברה חכמת הרפואה כלה או רובה ואשר לא שם עיונו בה ובצלה לא יתלונן ובסודה לא יתבונן ואם מעיניו הוא נעלם השלמות הראשון ההכרחי לאחרון בו לא יושלם כי היא סבתו הפועלת אותו לשני פנים האחד בעצם והאחד במקרה, ואשר הוא בעצם מצד תכליתה המכוון בשמירת הבריאות והסרת חולי נוף האדם אשר יחלש בטבע ואם היה כחו כח אבנים, ואשר במקרה מצד היות בעלה משתמש בכתרה ובה ישריף לחם חוקו כמו הנגר במלאכת הנגרות והחייט במלאכת התפירה, ומצד היות הקדמותיה משרשי החכמה הטבעית שהשנתה היא חלק מהעניין המביא אל השלמות האחרון אמרתי שקצתו הצעה הכרחית לראשון ומפני היותה כוללת העיון בשתי השלמיות יחד היא יותר קודמת במעלה מכל החכמות הקודמות למה שאחר [ר"ל מה שאחר הטבע] ואע"פ שיש מהן שנושאיהן יותר נכבדים ויותר קודמים במעלה ובכל שאר מיני הקדימה הארבעה מנושא הרפואה ומזה הצד הן יותר קודמות במעלה ממנה, ואף גם זאת בראותי אני הדל באלפי והצעיר במשפחתי התועלות המושגות ממנה מכל מלמדי השכלתי ועשה לא הסכלתי ובפרט כי היה לי לעזר כנגדי החכם הכולל אדוני אבי, ימלא היוצר יחד לבנו משאלותיו לטובה כלבבי, ואשים בפי ואוכל מדבשה ותאורנה עיני ואתן (f. 8) מגמת פני לחבר פירוש חלקי החכמה מזה הספר הראשון מחמשת ספרי זה החכם הפילוסוף הישמעאלי אבו עלי בן סינא המוסכם עליו בומננו זה שחבורו יותר נכבד מכל החבורים שחוברו בואת המלאכה וולתו והאמת כי הוא היותר עמוק בלשונו והיותר מעורב מחכמת

השבע וחכמת התכונה משער החבירים ר״ל חלק החכמה ממנו זולת ספר כליאת לפילוסוף אבן רשד כי הוא אע״פ שהוא יותר מבואר בלשונו הנה הוא יותר עמוק בענינו מצד ערובו משאר החכמות העמוקות יותר מזה . ולכן יעדתי לחבר בחלק החכמה ממנו פרוש נ״כ והסבה אשר בעבורה אין כוונתי לפרש מהם כי אם חלק החכמה לבד היא כי חלק המלאכה הוא מובן בעצמו באמצעיות חלק החכמה . דמיון זה כי בהיות חלק המלאכה מצוה ברפואת הקדחת הנהגות קרות ולחות אתה יודע מחלק החכמה כי ענין הקדחת הוא חום נכרי ויובש נובר בגוף ואם יצוה להנהיגה בהנהגה חמה יהיה וה מצד הסבה שהיא קרה לא מצד הקדחת עצמה כמו הקדחת הקורה מהליחה הלבנה, ואם הסבה היה כמו תגבורת האדומה ויצוה להשקותן משקה מעורב מסמים חמים תדין בנפשך מצד חלק החכמה שאלה הסמים החמים נכנסים בו מצד סגולתם לדריק אותה הליחה או מצד אחת מאיכויותיהם השניות רצוני מצד פתחם הנקבים החיצוניים כדי שיותך החומר בזיעה או שיגירו השתן ויורק בו לא מצד איכויותם הראשונות אשר הם בעצמם מסיפים בסבה והקיש על זה . וראיתי לפרש זה הספר על דרך שאר המפרשים שאחלק כל אחד מפרקיו ללשונות[1]) ואביא בכל אחד מאותם הלשונות פרושו ולא אכוין בזה לגלגל דברי חכמה אחרת בו זולת פרישת מה שגלגל המחבר ממנה בו בדרך היותר קצרה שאפשר להתבאר בה וחשבתי בעצמי שאועיל בזה תועלת גדולה לעצמי ולזולתי, ואולם תועלת עצמי מצד הראותי איכות הבנתי לעמק עניני זה הספר ואם בשום ענין מהם ימצא זולתי שתעיתי (sic) בו יורני מקום הטעות ואדעהו ואבחר הדרך הישרה ואלך בה בעוד בחיים חייתי אמנם הגני מחלה פני כל מוצא טעותי אחרי מותי שידיננו בו לכף זכות מרב סרעפי בקרבי מההשתדלות בחכמה אחרת גם בעסקי השלמת השלמות הראשון רחים בצוארי ולבי בל עמי, מצורף לזה כי החכם ר׳ בודן בילה אלצני להעתיקו אליו ולרב מהירתו ללכת אל אשר שמה רוחו לא היה לי פנאי שנלמדהו ביחד ולכן המעיין בו יחשוב בעצמו שאם תעיתי בחלק לא תעיתי בכל ובמה שלא תעיתי הועלתי בהיות כל המתחילים בעיון זאת החכמה משיגים עומק אותם הענינים שלא שניתי בם בספרי וזה הוא הצד אשר בעבורו אועיל לזולתי ואם ימצא הטעות באי זה ענין שיהיה מהענינים אשר אני מביא שם בשם החכם הכולל אדוני אבי אשר היה לעזר כנגדי בואת החכמה ובזולתה הגני מעתה מציל אותי מיד התופס בהיותי מודיע (f. 8b) שלא ייחס הטעות אליו אחר הבאור והפרסום שהוא טעות כי אם אלי, שאולי לא הבנתי כוונתו הן במה ששמעתי מפיו הן במה שהוצאתי מפי כתבו וטעיתי בו . אחר הדברים האלה והצעות אשר נמשך המנהג בין כל המחברים ספר פירוש יהיה לספר זולתו או חבור מעצמו הגני בא להשלים כוונתי ומאת צורי אשאל עזרי והצלחתי אמן אמן סלה.

---

[1]) d. h. Texte, entsprechend dem arabischon נקל.

Die Verheerung von Ungarisch Brod durch den Kuruzzenüberfall vom 14. Juli 1683.

Von

Prof. **Dr. David Kaufmann.**

(Schluss).

Quellen:

I.

Aus dem Notizenblatt der historisch-statistischen Section der k. k. mähr. schles. Gesellschaft zur Beförderung der Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde. (Beilage der Mittheilungen) 1857. No. 1. Seite 8.

Verwüstung von Ung.-Brod.

Anno 1683 die 14. Julii 5ta matutina, sub ducibus Adamo Ratz, Petendasio, et Revay Hungaris, adven(u)[e]runt 5000 rebellium equitum, qui perfringentes portam arcensem, omnes obvios indiscriminatim trucidarunt, totamque civitatem spoliarunt. Nostrum quoque conventum et ecclesiam totaliter expilarunt, perfracto tabernaculo ereptoque ciborio SS. hostias in terram effuderunt equorumque pedibus in ecclesia obequitantes conculcarunt; altaria hinc inde consecuerunt, cripptas cadaveraque mortuorum scrutabantur monilia in illis quaerentes, Casulas abstulerunt, alii eas super se ludibriose portantes, alii ephipio, loco thecae ephipiariae substraverunt. Fistulas ex organo diripuerunt, in iis petulanter per civitatem inflantes ac hinc inde disjicientes petulciebant. Ipsum quoque ferreum depositum perfringentes, ibidem restantes Conventus peccunias sustulerunt, archivumque sibi adjacens disjecerunt. Nec minus parsum est deposito Confraternitatis SSmi Rosarii.

Itum est ad cellam vinariam et repertis prope 16 vasis vini ibidem, cum ad exhauriendum tantam vini quantitatem, eorum insatiabilis gula minime suffecisset, praecisis circulis vasorum residuum in terram effuderunt. Religiosos nostros de civitate secum abduxerunt, usque post tilias trans fluvium plantatas, tandemque variis factis hostibus promissis, liberos dimiserunt. Conventus ipse omnesque fere cellae, et hortus occisorum tum christianorum tum judeorum sanguine madebat, inter quos quidam frater a femina veste virili induta occisus est.

Vix post meridiem equites rebelles discesserunt, supervenere alii prioribus peiores, nimirum pedites duce S. Bokarida, qui residuum expilantes, civesque de latebris prodeuntes jugulantes, civitatem incenderunt indemno relicto conventu et ecclesia. Occisi sunt hac die Brodae 168 christiani, judeorum vero 200, Officiales arcenses Excellent. Dñi Comitis de Kaunitz omnes interierunt. Damnum hac die a rebellibus tum ex parte Civitatis quam Excell. Dni Comitis, tum etiam Conventus facta supputatione inventum est se extendisse ad 127 372 fl 51 kr. 3 dr.

(Aus einem geschriebenen Buche des Ung. Broder Dominikaner-Klosters.)

II.

חורבן גדול שהיה בק״ק אונגריש ברודא.

ערט[1]) מיר צו רבותינו לעבין וואס איך ווער דא זאגן . אויף דער ברודער גזירה זאל מין טאן וויינן אוז קלאגין . וואז ור איין צרה איז דא שען . וואס מיר מיט אונזרי אויגן האבין לעדר[2]) גיזעהן: אללי לנו כי חטאנו ך׳ תמוז איין פאר שעות אויף דען טאג איז דער עולם גווארן גאר צאג . דר פקיד האט קיין וועלין לאזין אויף דער שטאט . עז הוט קיינער ניט קענין געבן קיין ראט: א״ל״כ״ח . הגאון הגדול מרינו רב ר׳ נטע אין דר גנצי וועלט איז ניט זיין גלייכ̄ן . הוט זיח דאז ערשטי מאל לדר ניט קענין אנטווייכ̄ן . און האט אים לאדר דער שאסין אין קאפ גיטראפן: אוי לנו כי חטאנו צו אלר לייא נדבות אין דער וועלט . איז איבראל זיין געלט . פון זיין תורה ומעשים קען מין ניט אלש דר שרייבען ווי זאלין מיר ניט צער טרייבען: א׳ל׳כ׳ח׳ ווי אים זיין נשמה איז אויז גיגנגין האבין אים מוזין דיא לייט די הנט גילנגין . דז זיא וועלין טאן צי קבורה . אולי וורט זיין מית̄ה זיין איין כפרה: אוי לנו כי חטאנו . ר׳ אברהם דיין אויז דר קהלה הוט גילערנט איין גרושה פלה[3]) . מין הוט אים טאן זיין קאפ אפ שלאגין: ווי זאל מין אויף זוא איין צרה ניט וויינן און קלאגין: אל׳כ׳ח תורה האט ער גלערנט יום ולילה אל זא זים . דר נאך האבין זיא אין גיבראטן אן איינם שפים . זיין לייב צי הויט אין צי שדאכ̄ין ליבר גוט טו דאז ניט לאזין אום גראכ̄ין: מרינו רב̄ ר׳ משה ר׳ מרדכי גאלדש מוז מין אָך גדענקין: ליבר גוט טו עס ניט שענקין זיין קאפ האבין זיא אים אפ גישלאגין . ווי זאל מן אויף דר צרה ניט וויינן אונ קלאגין: אוי לנו כי חטאנו מרינו הרב ר׳ אייזק חזן אונ זיין איידם און משה משורר אויף דער קהילה האבין געזונגין איין גרושה פלה זיין ווארין דער ש(כט)[טכ]ין אין אירן קאפ גטראפין: א׳ל׳כ׳ח׳ ר׳ אברהם ריינץ איז כל ימיו איין גבי צדקה גיוועזן . איז ליידר אך דען טוט ניט ווארין גינעזן[4]) . הונדרט רייכס

1) Hört. 2) leider. 3) Wunder. 4) entkommen.

מאלר הוט ער זי טאן נעבין . מוז דאך קומן אום זיין לעבין: ר׳ יוסף כהן ובנו מאיר כהן אלה דרייא . זיינא לידדר דען טוט ניט ווארין פֿרייא פינף הונדרט גילדן זיא גינומן . און איז פֿארט אום זיין לעבין קומן: א׳ל׳כ׳ח׳ . ר׳ יקותיאל מלמד אוג ר׳ איצק האבין נאר ערנעשט טאן קנעלין . און קיין עוסק מצוה האבין נישט טאן פעלין . מען הוט זיי לידדר אלי צוויא גישחט . וועד העט אויף די גורה ניטרכט[1]: אוי לנו כי חטאנו ר׳ איצק חון אוג ר׳ וואלף שמש די בידר[2]), וויא האט מאן זיא צוהקט[3]) אירה גלידר . פֿיל לייט זיין גלייך נועזן אין דר שול . די רעבלר[4]) זיין איברל נועזין פול: א׳ל׳כ׳ח׳ . ישעי בלבירר אוג חיים בלבערר זיין אך ניווארן נשלאגין טוט . אך אוג ווי[5]) די ביטרה נוט . נרוסי מומחין זיין זי גועזין . ויל לייט דארך וייא זיין ווארין נענזין א׳ל׳כ׳ח׳ ר׳ מרדכי נש איז כל ימיו נבי צדקה גועזין . איז אך ב״ה די גזירה ניט ווארין גנזין . מען האט אים דער שאסין . אין זיין הארצין נטראפין: אוי לנו כי חטאנו . ווער דיא גרוש גזירה האט טאן צי שויאן . וויא מין דיא ס״ת האט טאן צי שניידן אוג צי הויטן . זיא האבין אלה קריעה גריסן . אן פיל טאגין קיינם ניט גילסט צי עסין איין בי[ן]: אוי לנו כי חטאנו . איין יונגן האבין זיא גיפנגן מיט דיא פים האבין זייא אין קפאר[6]) נהגגין . זיין בויך האבין זיא אין אויף נשניטן . האט ניט נעאלפֿין זיין ווייבין אוג ביטן: א׳ל׳כ׳ח זיין לונג אוג לעבר האבין זייא אים גנומן ארויס . דער מיט גלאפין פין הויז צו הויז . זי האבין נעטאן שפאטין און לאכין . ער איז כשר טוטץ אים אין ולק מכין . א׳ל׳כ׳ח׳ פֿיל חתנים זיין אום נקומן . וועז זיא גלייך זייער נעלט האבין גינומן . וואס ואלין מיר רידן אדר שפרעכין . וואס דא נוזען זיינן פֿר איבלה וכין: אוי לנו כי חטאנו . פיל לייט זיינה פין דיא עפטייא אראב נישפרונגין און האבין אירה גלידר צי בראכין . העטין ליבר גועהן מען העט זיא דר שראכין . אך נאט לאז ניט אום נירכין: א׳ל׳כ׳ח׳ . איין אישה קינדבעטרין פון דרייא טאג איז נישפרונגין פֿון דער פשטייא . זיינה איר נאך גלאפין רעבלר צווייא דרייא . בייא דן מאר האבין זייא זיא דער שלאגין . וויא ואל מין ניט ווייגן אוג קלאגין: אוי לנו כי חטאנו . מיר האבין גמיינט מיר זיינה שון פֿר דר צרה אנטרונין . ערשט האבין אונו דיא פֿוסניער[7]) איבר נים ניפונין . האט זיא לאדר קינר קענן אנטרונין . אלז דר שלאגין וואז זיא האבין ניפונין אויף בידן אוג אויף רינן: אוי לנו כי חטאנו . דיא אנדרין האבין ארניר אז דיא ערשטין ניטאן . זיא האבין נאר ניזוכט וואז האבין נפונין איין יונגן אדר איין מאן . וועד גלייך נעלט אוג נוט הוט טאן נעבין . האבין זיא פאר[8]) קיין[9]) נשענקן דאז לעבין: אוי לנו כי

---

[1]) getrachtet = gedacht. [2]) die Biedern. [3]) zerhackt. [4]) Rebellen. [5]) Ach und Weh. [6]) empor. [7]) Fussgänger. [8]) fort = dennoch. [9]) Keinem.

חטאנו . קצבים ברוך משה מירלש בערמן יוזל ליבלה שמשת וואלף חייט
ובנו בער לוטאר[1]) בני הקהלה זיין אום קומן גאר פיל . דאז בלוט האט
לאדר טאן רינין אז[2]) וושר אויף דר מיל . דיא אנדרין קאן איך ניט
אלם זאגין . וואז ניט זיין ווארין בגראבין: א'ל'כ'ח' . צו ר' הרש טעבלם
אין דר שטוב האט מין פיל הרוגין גטראגין אריין . ניט דאז מאל גוועזן
איין גרוים גשרייא און גרוס גוויין . דיא ביטרה גיוויין איז גווים גיגאנגין
איין זיבטין הימל אריין: אוי לנו כי חטאנו . פיל קינדר מיט פאטר און
מוטר זיין גיוועזין פאר בארגין . אז זאלין ניט ור מסרט[3]) ווערין זיין זי
גיוועזן אין גרוסי זארגין . די אייגנה מוטר[4]) האבין מוזין די קינדר מימית
זיין . אך אונ וויי גישריעון איבער די ביטרה פיין: אוי לנו כי חטאנו .
ויל נשים אונ בתולת האבין זי מאנים גיוועזין . ווען זיא האבין וועלין מיט
דען לעבין ווערין גינעזין . פיל האבין זיך טאן אין דר מיקוה טאן דער
טרענקן . ליבער גאט טוא זי דז ניט שענקן: א'ל'כ'ח' אין גרוס דער
שרעקנים און [איז l.] אויף אנדרה קהילות גיפלין . זיינה אנטלאפין מיט אנגדר
אלין . מוזין בע"וה בדלות ווערין אונ' קענין זיך ניט דר נערין: א"לכ"ח .
פיל לייט זיינן אין דיעו קעלרין גלאפין זיער לעבן צו דר קויקן[5]) . זי הובין
אבר מוזן פון דר שריפה דר שטיקן, פיל זיין צו הויט[6]) גיוועזן אויף שטיקן .
פיל זיין גלעגין עטלכי טאג אין ציקן[7]): א"ל"כ"ח . מורינו ורבינו מורני
הרב ואב"ד דקהילתנו הוט זי מאות זהו' טאן צו טראגין . זי האבין אים
פארט אוף טערק(ט)[ש][8]) טאן שלאגין . דז ער אויף אלי פיר איז אוועק
גיקראכין . ליבר גאט לאז דאז ניט אום גראכין: א"ל"כ"ח . זונלה
כהן הוט דייא חמישה אנשים אין איפש[9]) פיל גוטץ גיטאן . און איז אך
גיוועזן גאר איין ורומר מאן . מן הוט אים דר שלאגין ור זיינר טיר .
נעבין אים זיין גילעגין נאך הרוגים דרייא ויר: א'ל'כ'ח . איין אישה הוט
הונדרט גילדן גיהאט ור נינט[10]) אין איין קלייד . איז אין ברונה גשפרונגן
איז אנטלאפין פון די לייט . דר מאן הוט ור מיינט ער וורט בשרמט[11]) זיין .
הוט (פר) ורמסרט זיין ווייב אך און וויא די ביטרה פיין: אוי לנו כי
חטאנו אל דא זי פון איר האבין ווארין גיוואר, האבין זי ארוים גשלעבט בייא
אירה האר . דאז געלט האבין זיא איר גינומן אונ דר מאן איז וראט [וארט l.]
אום זיין לעבין קומן: א'ל'כ'ח' . פיל קינדר זיין צי טרעטין גווארין פון די
ראט[12]) . וואס די מיטר הובין וואלין גילאזט . ווען זיא עס גלייך הופין
טאן צו שויען . הובין זי זיך גיפארכין צי טרויען: אוי לנו כי חטאנו . ר'
ליב קפילט הוט גרוים קונטשפט מיט שרים גיהט: איז אך גיווארן שוו(ר)[ך]
אונ מט . איין גנצין טאג איז ער אין טראט[13]) גילעגן אונ איז ור זי
אנטרונן . צון אבינט הובין זי אים אום גיבראכט אז זי אים הובין גיפונין:
אוי לנו כי חטאנו . אברם כלעזמר איז קומן איין פאר טאג דער ויר פון

1) lauter. 2) wie. 3) denuncirt. 4) die eigenen Mütter. 5) erquicken. 6) zerhauen. 7) in Zügen = Todenkampf. 8) auf türkisch? 9) Pest = [עיפוש l.] von 1681, s. Kaufmann, a. a. O., 179 n. 1. 10) vernäht. 11) beschirmt. 12) Rosse? 13) Getreide.

וין: ויל געלט אונ גוט הוט ער גיהט גווין . זי הובין אים אלי גינומן .
איב ווערט[1]) אום זיין לעבין גיקומן: א׳ל׳כ׳ח׳ . יעקב גלאזר דער הוט
איין איינציקן זון גיהט . איז גיווארן שווך און מט . איין טאג דער ויר
איז ער היים קומן נאך זיין ווייב . דען אנדרין טאג הוט מן אים צי האקט
זיין לייב: א׳ל׳כ׳ח׳: ר׳ וואלף ווינר איז איין ערלכר מאן גיוועזן העט
מעגין פירן איין לאנד . איז זיא אך קומן לאדר[2]) אין דיא הגט . וויל
האב אונ גוט האבין זיא אים גינומן . איז דאך אום זיין לעבין קומן: א׳ל׳כ׳ח׳:
ליבלה שמשת האט זיבן קליינא קינדר גיהט . זיין ווייב אונ קינד האבין
פאר דען פאטר שטרק טאן בעטין . זיין גיפלן צו פוס האבן די ראס
לאזון אויף זיך טרעטין . האט ליידר ניט גיהאלפין איר וויינן אונ קלאגן .
האבן אים דאך דער שלאגן: א׳ל׳כ׳ח׳ . ר׳ מרדכי סג״ל האט מן גטאן
שיר זיין הגט אב הויאן . איז איין צער גיוועזין אים אן צו שויאן . ברוך בן
שמואל ברוך האט מן גטאן זיין פים אב הקן . דער נאך זיין הלז אונ׳
נקין: ר׳ [א]יצק איסרלס איז גוועין גאר איין פרומר מאן . שווערי מיתות
האבין זיא אים בעו״ה אן גטאן . דרייא מאל האבן זיא אים אין זיין קאפ
אריין גשאסן . און זיינן פון אים איין וועק גילאפן: א׳ל׳כ׳ח׳: זיא האבן
זיך ווידר ביזונין . אונ האבן אים ווידר אויף דען ארט גיפונן . זיא האבן
גזאגט ער האט זיך נאר אזוא גימאכט . אונ אים ווידר גישעכט: אוי לנו
כי חטאנו . זיין טאכטר האט דאז לאדר פון ווייטן גזעהן . וויא גאר וויא
איז איר גשעהן . אויף דיא מויאר איז זיא גלאפן . אונ אראב גישפרונגין
אירי פיס צו בראכין א׳ל׳כ׳ח׳ . ר׳ איצק גבאי הירשל יקיר משה כאן
אונ פיל לייט האט מן שטרק גטאן הויאן . איז איין וארכט גיוועזן אויף
זיא צו שויאן . דיא בלבירר הוט מן מוזן ויל געלט געבן . ניט גוויסט
דז זיא ווערן בלייבן לעבן: אוי לנו כי חטאנו איין גשרייא פון שונאים
אונ נהרגים איז גנגין אויף איין מייל . דיא ור בארגני איז לאנג גוועזן
דיא ווייל . דיא צרה האט גווערט איין גנצין טאג . אין ציטערניש זיינן
גיוועזן דיא ור בארגן לאג: אוי לנו כי חטאנו . זיבן יהודים האט מן צו
משכון געבן . דז מן דיא איברגי האט אב גילייזט איר לעבן . ווען מן
זיא גלייך האט צו גזאגט פיל געלט . האבן זיא וארט דיא שטאט אין
בראגט גישטעלט: אוי לנו כי חטאנו . טרומיטן[3]) האבן זיא טאן האבן .
אונ אויף דער דרומל גשלאגן האבן גטאן טרומיטן אונ שלמייאן . אונ
האבן זיך טאן די צרה זער ורייאן . א׳ל׳כ׳ח׳ . ויל אלמנות אונ יתומים
זענן בעו״ה גווארן . וואו מן האט זיך אום גזעהן הינטן אונ וארן . מעגיכי
האבן גרוסה נוט . ניט צו עסין איין בים ברוט: א׳ל׳כ׳ח׳ . לעת ערב
האבן זיא איין קווארדה[4]) ביקומן . זענן פליטי חרב צו אנגדר גיקומן .
דאז גרוסי גשרייא אונ גרוסי גוויין . איז גוויס גיגנגן אין זיבנטן הימל
אריין: א ליבר גאט לאזן דיא צרות בלד אויף הערן . טו אונזר פיט
גיווערן . לאזן דיא צרות בלד האבן איין ענד . אונ אונז משיח זענד אמן:

1) fort. 2) leider. 3) Drommeten. 4) Guarda = Salvaguardia.

III.

אֵל מלא רחמים השוכן בשמי מרומים, הוא יפקוד ברחמים, הנעימים והחסידים והתמימים, אשר פשטו צוארם כיונה, לחרב חדה ושנונה, המצא להם מנוחה נכונה, במעלה עליונה, תחת כַּנפי השכינה, בָּאוּ זדים הארורים, ך" תמז לבקרים, בכשיל ובהַלומות פתחו ראש כל שערים דמסורים, לשפוך דם נקי כמים דמורים:

נָוִי עז פנים, בחרבם ובקשתם מזוינים, אָז הסכימו נדולים וקטנים, לקבל באהבה ובחיבָּה דין שוכן מעונים: דָּלָקוּ דולקים על חומַת המבצָרים, מחוץ שכלה חָרֶב ואֵימה בחדָרים, כלי מלחמה אָבדו ונפלו הגבורים, פתאום נשאו עלינו מרחוק כאשר יָדָאו הנשָׂרים:

הֲלֹא המה ראשי הגבורים ארזי הלבנון אדירי התורה, דָּמָם נשפך כהרוני מַלְכות עִשָּׂרה, ואת בוכרי אועק במָרה, אל קנא ונוקם [נקום] נקמָתם מהרה:

וְיִזְכּוֹר את נשמת חסידא ופרישא, מורי מורינו הרב ר" נתן ב"הקדש מורינו הרב ר" משה, נידון במיתה משונה וקשה, תפילין על זרועו וראשו בקדושה, למה תביט ותחשה:

זֶן תורה וזו שכרה, פה מַפיק מרגליות ילחוך בעַפָּרָא, מוכיח לרבים היה והדריכם בדרך ישָׁרָה, על אלה אני בוכיה ועיני מַיִם נגרה, וְאֶת נשמת מורינו הרב ר" אייזק חזן ראש לכל המשוררים. קולו בקול חלילים וכנורים, ראוי היה לעמוד בהיכל י"י על השירים, עד מָתַי תביט רואה כל סתרים: חֶמְדַּת ישראל היה בנַן של קדושים ורע קודש מצבתו, מְשַׂמַח אלהים ואנשים, היה כאחד מן הפרושים, העל אלה תתאפק אַל קדושים, ואת נשמת ההבר ר' מרדכי נ"ש ו"ע החבר ר" אברהם ריינץ טובי ומנהיגי הקהלה, נהרגו במיתות אַכוריות ומשונות בלי חָמלה, דָּמָם יַחָשב כדם פַּר ועולה, תרדפם באַף ותשמידם אַל נורא עלילה:

טוֹבִים וישרים היו בלבותָם, עניים הָיו בְּנֵי בֵיתָם, לכל דבר מצוה מצוים ומוכנים לעשות אותם, קנא ונוקם י"י נקמָתם: וְא"נ מורינו הרב ר"יוסף כהנא, הַשְׂכים והָעריב עַל דלתות י"י להיות משמה ראשונה, ויעמוד ויפלל תהילים בכַוָנה, בכל כחו לאַל אמונה. וְא"נ מורינו הרב ר" אברהם בן מהורר נפתלי דיין המצוין, אור תורתו מתנַבר ועולה כמעַיין, נידון בארבַע מיתות משונות כהוגין, לָמה תַביט בוגדים יצר עַיִן, וְא"נ מורינו הרב ר" משה בן החבר ר" מרדכי יושב אוהלים, שַׂיף

עַייל, שַׁייף נפֿיק מְלַמֵּד להועיל מקטנים ועד גדולים, חיבק אַשפַּתות וראשו על כרעיו מול ערפו בגידים ניתלים, איכה תביט יָהּ שוכן מעולים, וא״נ החבר ר״ יצחק ב״הרר אייזק חזן ונשמַת החבר ר״ וואלף שַׁמָּש, וא״נ החבר ר״ יקותיאֵל בן הח״ ר״ יחזקאל, וא״נ החבר ר״ יצחק שלוחי דרחמָנא, משכימים ומעריבים לשומרים לבוקר ושפכו לבָם בכל תפילה ותחינה, ומָסְרו נַפשם וקבלו עַל עצמם מיתה קשה ומשונה, תמיד עָנו ואָמרו שמע ישראל י״י אלהינו בכל כוָונה, וא״נ הַיְשָׁרִים והַכשַׁרִים, החבר ר״ וואלף בן מורינו הרב ר״ דוד, ואת החבר ר״ מאיר בן החבר ר״ שלמה, כל ימיהם הָלְכו בתמימה מַשָּׂאָם ומתָנם היה באמונה שלימָה, אריד בשיחָה וְאָהִימָה, וקול נהי אָרִימה, וא״נ הבחורים וחתנים, עלי תולָע אַמונִים, גָבהם כאַלונים, מנותחים בחָרָבות וכידונים, איך תתאפק אֵל שוכן מעונים, וא״נשַׁאַרי הקדושים והטהורים הנהרגים והנשרָפים, ונחנָקים ונדקָרים, מאריות גברו לעשות רצון קונם וקלים מנשָׁרים, קומָה י״י והָנָשא על צורריך הצוררים: יָהּ ראֵה והַבט משמי מעלה, וקנא לְשִׁמְךָ המחולָלָה בין האומה שפֵּילָה, הִנָּקם בימינו לעינינו, נקמַת דם השפוך בגולה, וקרבה אֶל נפשנו גְאָלה: וא״נ החבר ר״ איצק חַ״רְ״אִי וא״נ ר״ יעקב מְלַמֵּד, וא״נ ר׳ מאיר בר״פ, וא״נ ר״ שלמה ח״רקא״ש, ואת נשמת ר״ פלטיאֵל ואת נשמת ר״ יחזקאל בר״המ, ו״אנ ר״ חנן, ו״אנ ליבל בר״ש, ואת נשמת זַנוולי כהן, ו״אנ ר״ יוסף ב״ר יהודא, ו״אנ ר״ יוסף ב״ר אריה וא״נ וואל[ף וועליש, וא״נ משה משורר, וא״נ ברוך ב״ר יהודא, וא״נ וואלף חייט, וא״נ יחיאל זָקן ואת האחים יאקב ולאָזר בני של ר״ ר״ מאיר כהן, וא״נ ליבל גנענדילש, וא״נ משה מירליש, וא״נ מרדכי כהן, וא״נ מאיר ב״ר יהודא, וא״נ יוזֵל בר״א, וא״נ ישעיהו הרופא,

כולם שָׁכבו בחוצות מגוללים בדמים כדומן על פני השָׁדה וכרמים, חזו[י]רים וכלבים לָקקו דמיהם בצמים, ומכמה נפשות אָכלו מבשרם כמה יָמִים.

לא עליכם כל עוברי הָרֶךְ, הביטו וראו אם יש מכאוב כמכאובינו, טומאתם בשולינו, אוי נָא לנו כי חָטָאנו.

מי ישמע ומי יראה כאַלה, מכל אשר סביבותינו עקב עלינו להגדילה, כמרגלים אותנו היה בתחילה, במצודתם נלכדנו כמו השַׁחַר עָלָה:

נפלה עטרת ראשינו, לזרים נהפכה כל מחמד עינינו, ולא קָם רוח עוד בנו, י״י היה עוזר לנו:

ספרי תורות וספרי קדושים, קרעו בחמָתם, והשליכו בחוצות ורמסו בהליכָתם, כמו שעשה טיטוס הרשע עשו אותם, תבא לפניך כל רָעָתָם:

על אלה אֶסְפְּדה ואלילָה, מעי מעי אוחילה, בזמן קריאת שמע ותפילה, פָּרצו ועשו כָּלה:

פעמים באו גדודים וגדודים, ושרפו העיר ביקודים ואודים, ולקחו שבוים שִׁבְעָה ידידים, והנשארים הכו מכות אויב ברודים ונקודים:

צרות רבות קראו למו חייהם היו תלוים לנגד עינימו, ומסרו נפשם על קדושת שמו, וגם נָמו כי לא יטוש ה[׳] את עמו:

קַנֵּא לתורתך אשר שרפ[ו]הו זרים, בלע[ו]הו ופרע[ו]הו לִגְזָרִים, בסירים סְבוכוֹת הִגְדילו הַמְדורים, הַעַל אלה תתאַפֵּק יוצר הָרים:

ראה י״י והביטה נשים מעולפֹּות בזרועותיהן בעליהן וראשם ורובם נִשְׁמָטָה, מחֶרֶב נטושה ולהוטָה, כָּל [פנים קבצו] פארור וכל ראש קָרְחָה ומרוטה:

שעָרַיך שְׁעָרִים הַמְצוינים, בעלי כח ובעלי מדות מסוד חכמים ונבונים, תֵּל תַּלפיות שכולם אליהם פונים, עָרו עָרו עד המסידות [המוסדות .1] הַתַּחתונים:

תוֹרָה תורָה חִגְרי שַׁק והתפל[ש]י באַפָּרִים, מי ילחום מלחמות וישוב לשערים, מי יפרק אַבַייעות, ומי יתרץ שבָרים, אֵל נקמות ה״ אל נקמות הופיע ורגלי המבשרים.

לכן בעל הרחמים, הסתירם בסתר כנפיך לעולמי עולמים ושלח לנו משיחך הולך תמים, ואמרו אמן כל הימים ⁘

ואומרים אב הרחמים.

IV.

1.

תמ״ג״ל

רבינו הקדוש חמדת ישראל
כלי הקודש מנורה הטהורה
פה המתגבר בתורה
נהרג במיתה חמורה
אשריו שיצאה נשמתו מגוף טהורה
והשלים נפשו על יחוד שם הנורא
מי לנו גדול ממורנו הרב

ר' נתן נטע
ב"מ משה מאסטרה, עלתה נשמתו
למרום, וכתר תורה על ראשה לעטרה
ך' תמוז בחודש אשר נהפך מינון לצרה.
תנצבה

2.

ת"מג לפק

פט
מה"ז אברהם ב"מ נפתלי דיין
המצוין, נדרג תורתו מתגבר והולך
כמעיין, נדרג על קדוש השם כ' תמוז
הי"ד תנצבה

V.

Vertrag des Dominiums Beczko mit den Juden von Vag. Ujhelyi pcto. jährlich zu leistender 60 fl. initus.

Ich Pongracz Ferencz, seit Michaeli Bürgermeister und von Altenburg Freiherr, Schloss Korbat und der Herrschaft Beczko oberster Leiter und Verwalter thue mit dieser Urkunde kund, wem zu wissen gebührend: Dass trotzdem schon mehrere Jahre aus Maehren, namentlich Ungarisch Brod stammende Juden in dieser Herrschaft Beczko Geschäft und Handel betreiben und unter dem Schutz und Patronat der Herrn von Beczko ständigen Sitz genommen haben und diesen beizubehalten wünschen, — deren ein nicht geringer Theil sich in Neustadt a/W. befindet, wo sie ihren Erwerb haben — bis nun von diesen Juden keinerlei Pflichtgelder und Zahlungen an die Beczkower Gutsherren geleistet wurden, weshalb die nachbenannten in Neustadt wohnenden Juden: Jakob Ssnág, Daniel Isak, Jelen Isak, Isak Josef, Levko Markus, Josef Baroch, Anna verwittwete Jakob, Joachim Daniel, Moses Daniel, Markus Jakob, Levko Moses für solche ihnen verliehene Wohlthat und Schutz sich und ihre Nachkommen ewiglich verpflichtet haben, jährlich für die Kirche von Neustadtl nach gegenwärtigem Contract und mit Bewilligung der Gemeinde 60 fl. und zwar Michaeli 30, und Georgi 30 fl an die Schlossherrn von Beczko abzugeben. Hierzu haben sie aus freien Stücken mit Handschlag sich bereit erklärt. Dieser Vertragspflicht zu genügen und damit sie desto ungefährdeter ihren Geschäften obliegen könnten, werden sie hiervon in nachstehender Weise unter Vorlage der Bedingungen und Abmachungen verständigt:

I. Ihr Jahr wird Georgi dieses laufenden Jahres 1689 den Anfang nehmen und zugleich so anfangen, dass nächsten Michaeli die erste Hälfte der vereinbarten Zahlung fällig wird, die zweite Hälfte, bis das Jahr voll ist, d. i. Georgi, zu zahlen sein wird und in dieser Weise fortwährend. Falls hiernach Einer oder der Andere von den Juden die ihm zukommende Zahlung in der festgesetzten Zeit zu leisten sich weigern sollte, so wird bei Zeugenbeweis gegen einen solchen Uebertreter executiv verfahren, sein Handelsgut gepfändet und dieser Jude selber aus der Mitte der Neustädter Juden ausgewiesen und excommunicirt werden.

II. Unter sich werden die Juden verpflichtet sein, aus ihrer Mitte Schultzen zu ernennen, damit der jeweilige Ortsschultze den aufgetragenen Tribut ausheben und dem von dem Neustädter Probst hierzu bestellten Kirchendiener einhändigen solle.

III. Dieses vorgeschriebenen Jahrestributs für die Kirche des Herrn ungeachtet, wird ihnen die Befreiung von der Neustädter Mauth nicht bewilligt, sondern von allem Hab und Gut und Handelsfuhrwerk wird die ordentliche Mauth und Gebühr bei sonstiger Strafe des Verlustes alles vorfindlichen, dann auch verheimlichten und unangemeldeten Handelsgutes von Allen, den Mauthner ausgenommen, an letzteren zu zahlen sein, welch letzgenannter weder Mauth- noch sonstige Jahresgebühr, sondern im Gegensatze zu den anderen Juden bloss ein Drittel der auf den Kopf entfallenden Schutzquote an die Gutsherren zu entrichten haben wird, damit er um so willfähriger und eifriger das Mauthgeld einbringen und an die Herren von Beczkow ratenweise abführen könne.

IV. Indem diese gegenwärtige Abmachung, d. h. dieser Vertrag, bloss auf die hier namentlich angeführten Juden in Neustadt Bezug hat, so darf ausser den nur zum Besuch der Jahrmärkte Handels halber berechtigten Juden aus Čachtic und Vrbow sonst kein Jude aus welchem Dominium immer bei Strafe seines Vermögens zum offenen oder heimlichen Geschäftsbetrieb sich hier niederlassen. Doch sollen die vielen fremden nach Ungarn hinüberkommenden Juden, die hier bloss unterwegs nach Siebenbürgen in Neustadt an der Waag sich aufhalten, wo zum Gefälle seiner kaiserl. Durchlaucht unseres gnädigen Herrn der Dreissigstzoll eingehoben wird, falls sie nicht in der Stadt Handel treiben, auf keine Weise beunruhigt und in ihren Wirthshäusern verfolgt werden, so wenig wie diejenigen Juden, die nach Neustadt hinüberkommen, bloss um

rechtmässige Forderungen einzusammeln und zu diesem Zwecke beim Herrn Inspector von Neustadt sich gemeldet haben. Diesen darf keinerlei Belästigung zugefügt werden, da in Ungarn ein Jeder das Recht hat, zu seinen eigenen Forderungen auf gebührlichem Wege zu gelangen.

V. Damit den in diesem Contracte bemeldeten Juden es unmöglich gemacht werde, mit den durchreisenden Juden zu ihrem eigenen Nutzen und zum Nachtheile der Kirche einen heimlichen Betrug auszuüben, so wird ein Jeder von ihnen verhalten sein, widrigenfalls bei Strafe von zehn Thalern, dem Herrn Inspector von jedem in Neustadt durchreisenden und Handel treibenden Juden sofort Anzeige zu machen. Sollten jedoch Falschheiten dennoch von ihnen Allen gemeinsam verübt werden und Ankunft und Geschäftsbetrieb eines solchen Juden nicht sofort angemeldet worden sein, so werden Diejenigen, bei denen die Kenntniss und Kunde hiervon zu erwarten sein wird, unbarmherzig mit einer Strafe von zwanzig Thalern belegt werden.

VI. Die in diesem Contracte bemeldeten Juden erhalten mit den bereits Privilegierten das Recht, Objecte und Handelswerthe welches Namens immer, ob nun nach Rissen, Pfunden, Loten oder Centnern oder sonstigen Gepflogenheiten unter den übrigen Kaufleuten und Krämern nicht bloss an Jahr- und Wochenmärkten unbehelligt auf dem Markte oder in den Kellern zu verkaufen, sondern tagtäglich mit Packen, Butten und anderen Behelfen innerhalb des ganzen Dominialgebietes auf den Handel zu gehen.

VII. Ohne Wissen Seiner Hochmögenheit, des Herrn Directors von Beczkow, oder Sr. Hochmögenheit, des Herrn Propstes von Neustadt, unter dessen Schirm und Schutz die Juden verbleiben werden, darf wegen Verschuldungen auswärtiger oder Neustädter Juden kein Arrest verhängt werden und bei Strafe der Verletzung des Contractes der Herren von Beczko Niemand reteniert werden.

VIII. Da es häufig geschieht, dass Diebe und ähnliches Gesindel gestohlene oder geraubte Sachen, selbst Kirchenobjecte an Juden verkaufen, so haben in ähnlichen Fällen die Juden mit derartigen Verkäufern sich vor dem Herrn Inspector von Neustadt zu stellen, widrigenfalls im Nichtanzeigungsfalle, sie einer Strafe von zehn Thalern unterliegen. Auch muss in solchen Fällen, wenn ein Diebstahl bei Kirchenobjecten vermuthet wird, bis zum gerichtlichen Erkenntniss das betreffende Object in Verwahrung des Herrn Inspectors deponiert werden,

es wäre denn der Verkäufer als ehrlicher, vertrauenswürdiger Mann bekannt, wobei diesem Verkäufer der Verkauf und den Juden der ungehinderte Kauf gestattet ist.

IX. Oft auch aus allgemeinem Hasse oder unter dem Vorwande einer Gesammtschuldigkeit geschieht es leicht, dass die Juden von Neustadt von den Gutsherren und Edelleuten verfolgt werden und deshalb schon Schlossarreste erleiden mussten, weshalb von nun an ohne Wissen und Einwilligung Sr. Vielmögenheit, des Herrn Probstes, Niemand von ihnen über die Juden einen Arrest verfügen darf, damit durch solchen Unfug das Einkommen der Neustädter Kirche nicht abnehme, indem die Juden aus dem Dominium zerstreut werden.

X. Zur Vollständigkeit wird ergänzt, dass beigesetzt werde: im I. Absatze Confiscalia, im V. Absatze, dass die zwanzig Thaler-Strafen der Neustädter Kirche zufallen; im VIII. Absatz der Durchpassierenden Confiscalia und das Strafgeld soll an die Gutsherrn nach Uebereinkommen und Instruction des Mauthners abgegeben werden; desgleichen im III. Absatz: vom Durchpassieren und der Strafe gehört die gute Hälfte dem Director, die andere Hälfte dem Inspector von Beczkow und Neustadt.

Zur besseren Sicherheit habe ich kraft meiner Directorswürde im Auftrage der Gutsherren dieser Urkunde meine Unterschrift und mein Petschaft beigegeben.

Actum in Oppido Beczko, die 11. Julii 1689.

Idem qui supra Francz Pongracz,
Arcis et Bonorum Beczko Supremus Director.

VI.

Aus dem Seelengedächtniss von Waag Neustadtl:

אל מלא רחמים. השוכן בשמי מרומים, הוא יפקד ברחמים הנעימים, החסידים והתמימים, אשר פשטו צואריהם כיונה. לחרב חדה ושנונה, להמציא להם מנוחה נכונה. במעלה עליונה. תחת כנפי השכינה. חנון ורחום הוא יובר לחיי עדן במשכן אורה, את נשמת חסידא כדישא ופרישא בציגא דנהורא, הקדוש מורה מורנו הרב ר' נתן בן הקדוש מורנו הרב ר' משה. ואת נשמת מורנו רב ר' אייזק חזן. ואת נשמת הח' ר' מרדכי נ"ש. ואת נשמת החבר ר' אברהם רייניטץ. ואת נשמת מוה' ר' יוסף כהנא. ואת נשמת מוה' ר' אברהם בן מוה' ר"ן דיין מצויין. ואת נשמת מוה' ר' משה בהחר"מ. ואת נשמת החב' ר' יצחק בן החב' ר' אייזק חזן. ואת נשמת החב' ר' וואלף שמש. ואת נשמת החב' ר' יקותיאל בן החב' ר' יחזקאלש ואת נשמת החב' ר' יצחק בר ואב. ואת נשמת החב' ר' וואלף במהו' ר' דוד ואת נשמת

החב' ר' מאיר בן החב' ר' שלמה. ואת נשמת שארי הקדושים והטהורים הנהרגים והנשרפים ונחנקים ונדקרים. הם קדושי קהל ברודא אשר השרו נפשם על התורה ועל העבודה והצדיקו עליהם את הדין בשיר וקול תודה, לכן בעל הרחמים, המתידם בסתר כנפיך לעולמי עולמים, ושלח לנו משיחך הולך תמים, ואמרו אמן כל הימים.

Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau.

Nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt

von

Dr. **Max Freudenthal.**

(Fortsetzung.)

Da war der geist- und kenntnisreiche Isak Satanow,[1]) der Mann der wunderbarsten Kontraste, Talmudist und Philosoph, Physiker und Dichter, Tragiker und Humorist, geistlich und weltlich in einer Person, das Urbild und Vorbild aller Measfim und der spezielle Lehrer unseres Löwe[2]). Da waren ferner seine besten Freunde Isaak Euchel und Aron Wolfssohn,[3]) mit welch' letzterem gemeinschaftlich er der Nachfolger Euchels in der Leitung des Meassef wurde.[4]) Mit unzähligen Anderen kam er dort zusammen, mit Schriftstellern und Dichtern, im Verkehr mit denen ihm seine reiche Litteraturkenntnis auf's Beste zu statten kam, mit Philosophen, von denen er in die tiefsten Gründe metaphysischer Spekulation sich einweihen liess, in welchen er bald,

---

[1]) Delitzsch, zur Gesch. d. jüd. Poes. S. 115 f. Vgl. über ihn auch Steinschneider in Geiger's Zeitschrift f. Gesch. d. Juden in Deutschland V, 162.

[2]) Dass er es gewesen, gibt Löwe in der Einleitung zu seinem Psalmenkommentar, S. 7a, Anm. 1, selbst an. Er corrigierte auch Löwes Haggada, vgl. Steinschneider, l. c., S. 170.

[3]) Isaak Euchel hat Löwe seine Biographie Mendelssohns 1789, Wolfssohn ihm sein „Buch der Könige, Breslau 1800" gewidmet. Löwe wiederum widmete Euchel den letzten Teil seines Psalmenkommentars.

[4]) Vgl. Kantors Aufsatz über die Measfim im Sefer ha-Meassef, Warschau 1887. Die Zahlenangaben daselbst sind nicht immer zuverlässig.

wenn auch ohne an ein besonderes System sich anzuschliessen, so trefflich bewandert war, dass er später öffentliche philosophische Vorlesungen halten konnte.[1]) Vor Allem aber lernte er den Mann dort kennen, den er mit hellster Begeisterung jederzeit gepriesen und verherrlicht hat[2]), Mendelssohn selbst, mit dem er in Kurzem befreundet war, und von dem er ebenfalls geschätzt und geachtet wurde. „Es hat sich hier Jemand gefunden," heisst es in einem Briefe Mendelssohns[3]), „der mir zuvorkommen und einen Commentar zu den Psalmen drucken will, worin er die Gründe meiner Übersetzung in hebräischer Sprache angiebt, auf der andern Seite soll die deutsche Übersetzung mit hebräischen Lettern abgedruckt werden. Ich habe ihm solches erlaubt; ich denke auch, dass er es gut machen wird." Dieser Kommentar zu der Mendelsohnschen Psalmenübersetzung war es hauptsächlich, der den Ruhm des jugendlichen Autors begründete. Daneben erschienen aber noch andere Arbeiten von ihm; besonders die Meassef-Bände haben eine stattliche Anzahl von grösseren und kleineren Beiträgen von ihm aufzuweisen[4]).

Nur ungern schied Joël Löwe aus dem reichen geistigen Leben und aus dem innigen Freundeskreise, die so eindringende und bildende Anregung gewährten. Aber die materielle Not des Lebens unterwirft gebieterisch alle Ideale! Die Söhne Friedländers waren herangewachsen und konnten des Lehrers entraten; so war es eine glückliche Fügung, dass gerade zu jener

[1]) Man s. weiter unten.

[2]) Den 1. Teil seines Psalmenkommentars hat Löwe Mendelssohn gewidmet. Man s. das Widmungsgedicht daselbst.

[3]) Mendelssohns Werke, herausg. von Prof. Mendelssohn, Bd. VI, S. 446 Wenn das Datum des Briefes richtig ist, so muss Joel Löwe damals noch sehr jung gewesen sein. — Vgl. auch die Einleitung zum Psalmenkommentar, S. 1b, wo es heisst: נתתי את לבי לתור ולחקור אחרי הדרך שהלך דרב ז"ל בתרגומו . . . ובקצתם שאלתי את פי החכם המתרגם ז"ל והתעדמה נפשי בנועם למודיו.

[4]) Vollständig — mit Ausnahme einer deutschen L—e unterzeichneten Rezension über ein in Böhmen eingeführtes „Lesebuch für die jüdische Jugend der deutschen Schulen", im Meassef 1784, deutsche Dezemberbeigabe. S. 7. — zusammengestellt von Steinschneider in Cat. Bdl. No. 6175.

Zeit die Nachricht von der baldigen Errichtung der Wilhelmsschule sich in Berlin verbreitete. Ein Freund und Gönner Löwes, Meier Warburg[1]) mit Namen, empfahl ihn, da er als Mensch wie als Gelehrter gleich geeignet sei, zur Leitung der Schule dem Grafen Hoym. Nach persönlicher Vorstellung und vorzüglich bestandener Prüfung wurde er von diesem, im Einverständnis mit dem Schulkollegium, zum Oberlehrer (d. i. Direktor) und ersten Inspektor der neuen Anstalt ernannt. Es ist unzweifelhaft, dass bei seiner Wahl auch die Breslauer Aufgeklärten mitgewirkt haben, und in der That war er ja ganz ein Mann nach ihrem Sinne und ihren Anschauungen, wie sie in ihrem Namen von Schummel und Zimmermann in jenem Schulplane niedergelegt waren. Auch dem übrigen Teil der Breslauer Gemeinde war der neue Direktor nicht ganz unbekannt; seine Commentare waren auch hier geschätzt und verbreitet, der Meassef wurde auch hier gelesen[2]), aber bei den am Herkommen starr festhaltenden Überfrommen trat die Hochachtung gegen den Gelehrten zurück vor der Furcht und Abneigung gegen den Aufklärer, und sie waren durchaus nicht damit einverstanden, dass man einem Schüler und Freunde eines Mendelssohn, eines Wessely, eines Homberg, die Erziehung ihrer Kinder, „die Zukunft Israels", anvertrauen wollte. Wussten sie doch auch sehr genau, dass vor Allem das einseitige Studium des Talmuds, die einseitige Abhängigkeit von ihm und die Vertiefung in ihn es waren, wogegen die Measfim ihre spitzen Pfeile richteten, und gerade hier zeigte sich ja der tiefgehendste Gegensatz zur Partei der Frommen, denen der Talmud, das Wort der Rabbinen, an Heiligkeit nicht nachstand hinter der Bibel, dem Worte Gottes. Ein Mann aus diesem Kreise sollte nun Religion, sollte Bibel, sollte Talmud ihre Kinder lehren! Ein Mann, der schon in seinem äusserlichen Benehmen und Gehaben von

[1]) St. A., M. R. XV, 10a: b. — Er war Vorsteher der aus dem Measfim-Kreise und ihren Bestrebungen hervorgegangenen Gesellschaft der Freunde in Berlin. Vgl. Lesser, Ges. d. Freunde in Berlin, S. 12.

[2]) Man vgl. die Abonnentenangaben im Meassef und in den Löweschen Arbeiten.

seinen polnischen Glaubensgenossen so himmelweit verschieden von seinen christlichen Mitbürgern aber kaum noch zu unterscheiden war, ein Mann, der nicht den Jargon, sondern ein klassisches Deutsch sprach und schrieb, der in einer Litteratur bewandert war und sie bewunderte, die jene nicht kannten und deshalb als fremd, d. h. als nichtreligiös, ja als religionswidrig betrachteten und verachteten, ein Mann endlich, der den Talmud nicht als heilig und unverletzlich, sondern als Menschenwerk und menschlichem Wechsel unterworfen ansah, und den man darum so leicht im Verdacht haben konnte, dass er auch die Consequenzen für das praktische religiöse Thun aus dieser Anschauung zu ziehen wagen werde! Hiezu kam noch die Missachtung, die speziell die polnischen Talmudgelehrten gegen alles „Deutsche" — und damit bezeichnen sie ja theilweise auch heute noch alles aussertalmudische Wissen und alle Bildung — hegten. Ein Talmudunterricht, der nicht nach ihrer Methode, der ohne Pilpul, ohne spitzfindige Neuigkeiten, ohne Geschrei und ohne Hiebe, der nur in methodischer und würdiger Form gegeben werden sollte, erschien ihnen nicht minder als ein entheiligender Eingriff in ihre „religiösen Ueberlieferungen", und mit diesem Schlagworte, in dessen Allgemeinheit sich natürlich Alles, selbst das Unsinnigste und Widerwärtigste zusammenfassen liess, konnten sie mühelos alle Frommen, aber Ungebildeten auf ihre Seite ziehen. Ist es darum erstaunlich, wenn bereits einige Tage, nachdem der Minister Joël Löwe zum Oberlehrer bestimmt und den Talmudunterricht für die Wilhelmsschule angeordnet hatte, ein Verwandter des Landrabbiners Joseph Jonas Fraenckel, der zum Mitglied des Schulcollegiums bestimmte Dr. Henschel, in der Repräsentantensitzung „auf Ansuchen des Rabbiners einen Vortrag that, dass nämlich der Talmud nicht in der Wilhelmsschule gelehrt werden möchte"[1]! Die Repräsentanten jedoch, die gegen den ausdrücklichen ministeriellen Befehl nicht handeln wollten, antworteten, „dass, wenn der Talmud in der Wilhelmsschule nicht recht für seine Kinder gelehrt würde,

[1]) G. A. Sitzungsberichte der Repräsentanten in: Acta die Anstellung und Abdankung der Repräsentanten u. s. w. betr.

der Vater solche wo anders hinschicken könne, und der Talmud sei allerdings auf eine gute Weise zu lehren.“ Zimmermann fügte noch hinzu, „dass in der Wilhelmsschule keine Schriftgelehrte erzogen, sondern nur ein Begriff: was Talmud sey, und einige Erklärungen darüber, was jeder eigentlich wissen muss, da es ein Hauptbuch ihrer Religion sei, gelehrt werden solle.“ Aber das war es ja gerade, womit die Frommen sich nicht begnügen wollten; und so entstand bereits der erste Zwiespalt, bevor noch Löwe selbst angekommen, bevor noch die Schule selbst eingeweiht, der eigentliche Unterricht eröffnet war.

Dies liess jedoch nicht mehr lange auf sich warten. Am 15. Januar 1791 erschien die öffentliche Aufforderung des Directionscollegiums an die Eltern, ihre Kinder zum Unterrichte in der Wilhelmschule anzumelden, in der „ausser der Bibel und dem Talmut noch Deutsch und Französich, Polnisch, Rechnen und Schreiben, Geschichte, Landes-Kenntnisse und Natur - Wissenschaften gelehrt werden soll.“ Die Kinder durften nicht unter 6 Jahren sein und sollten je nach der höheren Klassenzugehörigkeit 15 Silbergroschen bis 1 Reichsthaler monatliches Schulgeld zahlen; Arme waren frei. Die Neuheit der Sache und das offenbar vorhandene Bedürfniss einer solchen Anstalt zog mächtig an, und es meldeten sich 120 Knaben, darunter 40 Freischüler. Auch die Wahl der Lehrer wurde getroffen. Schon gleichzeitig mit Löwe hatte das Collegium zum zweiten Hauptlehrer Michael Elkana Engel gewählt, der früher an der bekannten Triester Normalschule unterrichtet hatte; Hoym hatte ihn unter Verleihung des Inspektortitels bestätigt.[1]) Alle übrigen Lehrer sollten nur probeweise als „blosse maîtres“, teils als Lehrer, teils als Unterlehrer angestellt werden. Als das Collegium gleichzeitig mit dem Aufruf an die Eltern zur Meldung für diese Lehrerstellen aufforderte, liefen zahlreiche Anstellungsgesuche ein[2]); die

[1]) St. A., St. Br. II, 71 p.

[2]) G.-A., Die Anstellung der Lehrer betr. I. Unter den sich Meldenden befand sich auch Moses Hirschel, der in einem originellen von Einbildung und Eigenlob strotzenden Schreiben sich Hoym noch

Wahl der Directoren fiel auf Aron Freund[1]), Markus Roch[2]) und Samuel Cohen Dyhrenfurth[3]) als ordentliche Lehrer, Philipp Lewin Siphri[4]) und Victor Aron Lobe-

besonders als Lehrer empfahl: es sei ihm gelungen, in äusserst wenigen Fächern ganz fremd zu sein; auch im pädagogischen sei er von Jugend auf bewandert, und da er durch sein Temperament, das mehr zum scientivischen als merkantilischen Fache sich neige, zum Handelsjuden verdorben sei, möge man ihn an der W. Sch. anstellen, „deren Lehrer nichts weniger als Orthodoxe sein können, sein müssen." Das Directionscolleg wies ihn natürlich mit seinem Gesuche ab. St.-A. M. R. XV, 10a, b; G.-A., Anstell. d. L. betr. I.

[1]) Aron Freund, ein Verwandter des Dr. Henschel und geborener Breslauer, wurde als Lehrer für deutsch Schreiben, Rechnen und Zeichnen mit einem Monatsgehalt von 12 Thalern angestellt. Er war bis zu seinem Tode 1806 an der Schule thätig.

[2]) Markus Hirsch Roch, eigentlich Charoch; in den Personalverzeichnissen der Gemeinde lautet sein Name: הב' מרדכי ברה חיות, auf seinem Leichensteine (No. 2221 des alten Friedhofs), der eine von ihm selbst verfasste Aufschrift enthält, steht: מרדכי בן צבי ראך. Er war 1763 geboren und lebte vor seiner Berufung an die W. Schule, an der er bis zu seinem Tode thätig war, als Schreibmeister in Breslau. Mit 200 Thalern Jahresgehalt wurde er als Lehrer für deutsch. u. hebr. Schreiben und Rechnen angestellt. Er starb am (27. Siwan =) 13. Juni 1825. Der Meassef 1794 enthält einzelne Gedichte von ihm; vgl. Steinschneider, Cat. Bod.

[3]) Samuel Abraham Cohn oder Cohen Dyhrenfurt, war ein geborener Breslauer und wurde als jüdischer Schreibmeister mit 6 Thalern monatl. Gehaltes angestellt; er starb schon 1792 in so tiefer Armut ,dass das Directionscolleg seiner Wittwe ein Geldgeschenk aus der Schulkasse machen musste.

[4]) Philipp (Feibusch) Lewin Siphri oder Ciphri ist derselbe, den Brann, Gesch. d. Landr. S. 261 Anm., irrtümlich als den Talmudlehrer der Wilhelmsschule bezeichnet. Sein vollständiger Name war: אורי פייבש בן אריה ליב ספרי, חתן ר'מנלי עטקום. Über die Verwandtschaft von seiten seiner Frau s. die Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Machsor קרואי מועד. 1750 geboren, lebte er zuerst als Kalenderverfertiger in Berlin (Steinschneider in Geigers Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland III, 274), dann als Schreibmeister in Breslau und wurde zur Erteilung des deutschen Lese- und Hebr. Unterrichts der dritten Klasse mit einem Jahresgehalt von 160 Thalern angestellt. Ende November 1813 verliess er wegen Altersschwäche die Wilhelmsschule und starb 1. Nissan 1821 oder 1822 (Legatbuch der Bresl. Chebra Kaddischa).

thal[1]) als Unterlehrer. Nathan Magnus Bucki[2]) sollte die polnische Sprache lehren, deren Erlernung des Handels wegen

Ausser den bei Brann angeführten Werken verfasste er noch die beiden wahrscheinlich handschriftlich gebliebenen Schriften: משפט האורים und יקראו באמת. Die Paradigmen der Zeit- und Nennwörter in der Schrift Joel Löwes עמדי הלשון sind ebenfalls von ihm aufgestellt; er wollte diese Arbeit auch in's Hebräische übersetzen (s. Einleitung daselbst). Sein Anstellungsgesuch (G.-A.) an das Direktionskollegium lautete:

אל ראשים וגבירים!
חברת חנוך נערים!
נגידים אדבר,
חֲיָלים אנַבר.
(1 ברוך שהגביר חסד המלכות עלינו!
חפץ קרבנו, ופקד גם על בנינו,
לפקח עין עברים עורים. תת לנער דַעת
הכן בית מועד מבין עם תלמיד יעדו,
למדם דת, ספר, מכתב, ולשונות ייסדו,
תולדות הזמן ומוסר אל אוזן שבעת.
(2 נבחרתם אתם אנשי שכל ישבי שָׁעַר!
מַגּוֹת מורים ידעי הורות עולל ונער,
אם איש הימין או השמאיל הוא עין תשימו.
הן חנני אל בשפת עברית דרכה דרכתי,
אַחֲלַי! יכון דרכי בקשתי ערכתי
מורה מקרא ולשונו גם אותי תקימו.

[1]) Viktor Aron Lobethal (אבינדור בן אהרן). Der Name Lobethal ist die Luthersche Übersetzung der Worte עמק ברכה 2 Chron. 20, 26) war c. 1745 zu Przeworsk in Galizien geboren und hatte als Winkelschullehrer in Glogau und Berlin und seit 1783 mit Fixentristenrecht in Breslau gelebt. Die deutschen Lese- und hebr. Stunden der dritten Klasse wurden ihm zu gemeinschaftlichem Unterricht mit Siphri übertragen; er erhielt dafür 10, später 20 Thaler monatliches Gehalt und war bis zu seinem Tode 1813 an der Schule thätig. Seine hinterlassenen Tagebücher, in die mir die hiesigen Nachkommen desselben freundlichst Einblick gewährten, geben ein ergreifendes Bild der materiellen Not, mit der die Lehrer der Wilhelmsschule zu kämpfen hatten.

[2]) Nathan Magnus oder Mayer Bucki aus Kremnitz in Polen studierte Medicin in Breslau und erhielt seine Anstellung, nachdem er eine Prüfung vor dem Professor der polnischen Sprache am Magdalenen-Gymnasium Vogel erfolgreich bestanden hatte. 1793 verliess er zur Fortsetzung seiner Studien die Stadt und Anstalt und lebte später in Berlin als Professor der polnischen Sprache an den königlichen Gymnasien (Geiger, Zeitschrift f. Gesch. d. Juden in Deutschland, IV, 299).

besonders wichtig war, während den physikalischen Unterricht in der ersten Klasse Dr. Henschel übernahm.[1]) Als Behelfer oder Collaborator, d. h. gleichsam als Probecandidat, wurde Joseph Joachim angestellt[2]). Mehr Schwierigkeiten machte die Besetzung der Talmudlehrerstelle, obwohl sie nur als Nebenstelle, der Gegenstand selbst nur als Nebenfach betrachtet wurde, weshalb auch Löwe denselben nicht übernahm.[3]) Das Schulcollegium bestimmte vielmehr hierzu den Unterrabbiner Manus Jakob Herschel[4]) und suchte bei dieser Gelegenheit sich die verscherzte Gunst des Landrabbiners wieder zu erwerben, indem es die überflüssige Anfrage an ihn richtete[5]), ob er etwas gegen „die jüdische Gelehrsamkeit seines Unterrabbiners und die Reinigkeit seiner Lehre" einzuwenden habe. Dieser jedoch würdigte

[1]) Der physikalische Apparat der Schule wurde durch ein Geschenk des Oberbergrats Krusemark bedeutend vergrössert, dessen Toleranz hierbei von den Schl.-Pr. Bl., 1791, Bd. 13, S. 297 als nachahmenswertes Beispiel in warmen Worten gepriesen wurde. In seinen Vermächtnissen bedachte Krusemark gleichfalls Juden, vgl. Schl. Pr. Bl., 1793, S. 353.

[2]) Sein Nachfolger wurde im Jahre 1795 Moritz Loewe Schlesinger, der allmählich zum ordentlichen Lehrer, zuletzt zum Inspektor aufrückte und an der Wilhelmsschule bis zu ihrem Eingehen im Jahre 1848 thätig war. 1845 feierte er unter allgemeiner Anerkennung seines Wirkens sein 50jähriges Amtsjubiläum. Er starb 96 Jahre alt am 26. Okt. 1864 (Zunz, Monatst. d. Kalend.) Seine Schriften sind: „Über Verbesserung und Erziehungs-Methode bey der jüdischen Jugend" Breslau 1800 (besprochen in der Litter. Beil. zu d. Pr. Bl., 1800, S. 342); einzelne Gedichte im Meassef 1800, sowie daselbst ein Nachruf von ihm auf Joel Löwe; ferner: „Französisches Lesebuch für Anfänger" u. s. w. Breslau 1801 (Zimmermann gewidmet); „Erklärung und Anwendung französ. sinnverwandter Wörter für diejenigen, die schon Fortschritte in dieser Sprache gemacht haben", Breslau 1807; „Kurzgefasste praktische deutsche Sprachlehre für die noch nicht erwachsene Jugend in Bürgerschulen", Breslau 1808; „der schlesische Jugendlehrer oder lehrreiche Gespräche wisssenschaftlichen und moralischen Inhalts" u. s. w. Breslau 1826. — Man berichtige darnach Steinschneider, Cat. Bodl., 7135.

[3]) Damit erledigt sich Branns Frage, Gesch. d. Landr., S. 259.

[4]) Man vgl. über ihn Brann, Gesch. d. Landr., S. 262, Anm. 1, No. 5. Nach dem Folgenden ist Branns Darstellung des Talmudstreites das. S. 259 f. zu ergänzen, und S. 261 zu berichtigen. —

[5]) G.-A. Anstellungsakta I.

das Collegium keiner Antwort und veranlasste den erwählten Manus Jakob und noch einen anderen an seiner Stelle in Aussicht genommenen Talmudlehrer Bloch den Unterricht nicht zu übernehmen, so dass am 15. März die Schule ohne Talmudlehrer eröffnet werden musste. Joseph Jonas Fränckel fühlte sich offenbar in seiner amtlichen Autorität verletzt und zurückgesetzt, da man ihn bei Ordnung der ganzen Schuleinrichtung überhaupt nicht zugezogen hatte. Und diese Schuleinrichtung griff doch so merklich in den religiösen Interessenkreis ein, den amtlich zu vertreten er allein sich für berechtigt hielt!

Die Einweihung der Wilhelmsschule am 15. März 1791 verlief übrigens höchst feierlich. Ein ansehnliches und angesehenes Publikum hatte sich eingefunden[1]); nicht nur die Vertreter der Gemeinde und die Mitglieder der Judencommission waren erschienen, sondern auch alle die Männer der anderen Confessionen, die ein wirkliches Interesse an der Besserung der Zustände und Lage der Juden besassen, und deren gab es genug. Da war vor Allem der tolerante und einsichtige Kriegsrat Andreae, der als Kammerreferent für alle jüdischen Angelegenheiten sich hohe Verdienste erworben hat und jetzt den abwesenden Minister Hoym bei der Einweihungsfeierlichkeit vertrat. Da war der Prorector des Magdalenen-Gymnasiums, Manso, der in der Geschichte der Wilhelmsschule noch eine wichtige Rolle spielen sollte. Da waren ferner die durch ihre Schriften ausgezeichneten Garve[2]), Schummel und Scheibel[3]), alle drei persönliche Freunde und Verehrer Mendelssohns, wie seines Schülers Löwe; es fehlten endlich auch nicht die Geistlichen der christlichen Kirchen, darunter der Jesuiten-

---

[1]) G.-A., Einladungslisten in Act. Miscell. I.

[2]) Der bekannte Popularphilosoph Christian Garve; man vergleiche über ihn Daniel Jacoby's Aufsatz in der Allg. Deutschen Biographie, Bd. 8, S. 385 u. Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, Bd. 2.

[3]) Johann Ephraim Scheibel, Rektor des Friedrichgymnasiums und Inspektor der protest. Schulen Breslaus, bekannt als tüchtiger Mathematiker. S. Allg. Deutsche Biogr., Bd. 30, S. 693.

professor Jungnitz[1]) und der Pastor D. J. T. Hermes.[2]) Dass der Landesrabbiner zu der Feier eingeladen worden wäre oder an ihr teilgenommen hätte, wird nicht erwähnt. Die Feierlichkeit begann mit dem Vortrag einer vom Kammersekretär Bürde[3]) eigens verfassten und von dem bekannten Leipziger Komponisten Hiller in Musik gesetzten Cantate. Dann[4]) weihte Zimmermann in kurzen festlichen Worten die Schule und übergab die aufgestellte Schar der Knaben den Lehrern zur treuen Obhut. Nach einer glänzenden Rede Prof. Gedickes über die Frage: „Ist die Verbesserung des Unterrichts und der Erziehung der jüdischen Jugend ein der Aufmerksamkeit des Staates würdiger Gegenstand, ist sie Pflicht für ihn, und welcher Gewinn lässt sich davon für den Staat und die Nation erwarten?" sprach Löwe über Erziehung in körperlicher, geistiger und moralischer Hinsicht und bezeichnete es in der Weise der

[1]) Longinus Anton Jungnitz, Priester und Professor der Astronomie und Physik an der Bresl. Leopoldinischen Universität. Ueber ihn: Schummel, Bresl. Almanach, S. 276 und Allg. Deutsche Biog., Bd. 14, S. 733,

[2]) Johann Timotheus Hermes, der Verfasser des damals weltbekannten Romans „Sophiens Reise von Memel nach Sachsen." Er war der Nachfolger seines 1791 als Gehilfe Wöllners nach Berlin berufenen Bruders Hermann Daniel Hermes in dessen Aemtern in Breslau. 1791 wurde er Pastor an der Magdalenen-Kirche, 1809 an der Elisabeth-Kirche. Als solcher und als Inspektor der Bresl.-Kirchen und Schulen starb er 1821. Wir werden seines Eintretens für die Juden im Grattenauer-Streite an anderer Stelle eingehend gedenken. Man vgl. über ihn: Schummel, Bresl. Almanach, S. 233 und Allg. Deutsche Biogr., Bd. 12., S. 197.

[3]) Samuel Gottlieb Bürde; seine Schriften s. in. H. Hoffmann's Monatsschrift von und für Schlesien, 1829, S. 132, Biographisches in Schummel's Br. Almanach, S. 80, und in d. Allg. Deutsch. Biogr., Bd. 3, S. 583.

[4]) Der Einweihungsbericht und der Wortlaut der Reden ist gedruckt unter dem Titel: „Nachricht von dem unter dem Namen Wilhelmsschule zu Breslau errichteten Institut zu einer verbesserten Unterweisung der Kinder dasiger Juden-Gemeinde und der am 15. März 1791 erfolgten feyerlichen Einweihung desselben." Die Breslauer Zeitungen brachten eingehende Berichte, frohe Hoffnungen daran knüpfend. Man vgl. die Schl. Pr. Bl., 1791, Bd. 13, S. 297 und die litter. Chronik v. Schl., 1791, S. 158. Auch der Meassef, 1794, S. 68 f., enthält einen ausführlichen Bericht über die Einweihung, verfasst von Josel Rochnowe, sowie den in's Hebräische übertragenen Wortlaut der Zimmermannschen Weiherede.

Philanthropen als ihr höchstes Ideal, „wenn alle körperlichen und geistigen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte nicht allein entwickelt und bearbeitet, sondern dermassen entwickelt und bearbeitet werden, dass sie in einem von der Vernunft zu bestimmenden Ebenmasse stehen und sich gegenseitig unterstützen, gegenseitig erhöhen und verschönen.“ Mit einer Ansprache Elkanas an die Schüler und einer poetischen Danksagung, gedichtet von Esther Gad[1]) und vorgetragen von einem der Knaben, schloss die würdige Feier. (Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

Fürst, Dr. J. Glossarium graeco-hebraeum. Oder: Der griechische Wortschatz der jüdischen Midraschwerke. Ein Beitrag zur Cultur- und Alterthumskunde. Strassburg, Trübner, 1892, 142 SS., 8. (Fortsetzung.)

4. In Esther r. cap. 4 heisst es: אדמתא שהיה ממונה על אמנם. Nach dem Vorgange von Sachs (I, 35) emendiert Fürst אמנם in אנונם, was aber ganz unnöthig ist. Denn εὐθηνία ist im byzantinischen Griechisch dasselbe wie annona, und Admatha war nach dem Midrasch εὐθηνίας ἐπιμελητής = praefectus rei frumentariae (Proviantmeister).

Dasselbe Wort finde ich auch in Ber. r. 64: אנגרומינא, für welches nach Fürst אנונה gelesen werden soll, ist ein Compositum aus ἀγγαρεία und εὐθηνία und bedeutet אמנויא שנגבית באנגריא frumentatio, Eintreibung von Proviant. Ebenso wenig brauchen wir in der Parallelstelle, Esther r., Einleit. No. 5, אנגריא in אנונא zu ändern, wie es Fürst verlangt, weil sich im Babli (B. B. 8a und Nedar. 62b) הלך זו אינגנא findet. Denn אנגריא bedeutet jede ausserordentliche Steuereintreibung, nicht nur den Zwang, Vorspann, Militär- und Frohndienste zu leisten, sondern auch Proviant zu liefern.

Auch im Schocher-Tob, Ps. 15, liest cod. Vatic. 76 וסלטו זו אמניא; auch das in unseren bisherigen Ausgaben gelesene אנמניא ergibt durch unbedeutende Aenderung אומניא. Ebenso weisen die Lesarten der Hds. Florent. 13, Vatic. 81, London-Ginsburg (אנמיא) und Paris. 152 (אנמוביא) auf אומיניא hin. Die von Buber bevorzugten zwei Handschriften, welche ארנונא haben, ersetzen nur das griechische Wort durch das entsprechende lateinische. Dadurch erhält unsere Stelle einen guten Sinn; der Midrasch

---

[1]) Zu dem bereits über sie Angeführten sei noch hinzugefügt, dass in K. v. Holtei's Briefen an Tieck III, 257 von ihr berichtet wird. In Nicolai's Neuer Allgemeiner Deutsch. Bibl., 1802, Bd. 74, 1. Stück, S. 208 findet sich die Notiz, dass sie nach Bernard mit dem Leibarzt des Prinzen August von England, Dr. Domeier, verheiratet war.

sagt: „Alle seine Schätze, die eingehobenen Steuern an Proviant und Geld, werden aus seinen Schatzkammern und Vorrathshäusern schwinden". סלעו erinnert an סלעים, מגור an מגורה, wie Buber richtig erklärt. Eigenthümlich ist die Erklärung welche Fürst von unserer Stelle gibt. Er hält אנמיגא für ἱάνθινα (violettfarbige Kleider), אלתוסבראות (es muss aber heissen אלו תיסוראות, siehe Buber's Ausgabe) für ἀληθόβηρα (wahrhaft echte Purpurstoffe). Was sagt also der Midrasch nach seiner Meinung? Die violettfarbigen Kleider werden von den echten Purpurstoffen fortgehen?

5. In Echa r., am Schlusse des zweiten Alphabets, lesen wir in unseren Ausgaben: תקרא כיום מועד מגורי . מהו מגורי מגו ביתאי אי׳ אלעזר בר׳ מרינום ב״א שעשו קוסי מרפראן שלי ראתו (ציל ריאתו) עלי. Im Aruch dagegen werden die letzten Worte s. v. מגם folgendermassen citirt: מהו מגורי מגורמי ב״א שהיו קומי מרפזין הבאתם (besser ohne ם) עלי. Die Stelle ist bisher missverstanden worden, weil man glaubte, der Verfasser des Aruch habe מגו ביתאי statt מגורמי gelesen. Die Worte des Aruch beziehen sich aber offenbar nicht auf die erste Midraschdeutung von מגורי, sondern auf die zweite, die des R. Eleasar b. Marinus, und מגירומי ist nicht für מגו ביתאי zu substituieren, sondern zwischen ב״א und מרינום einzuschieben. Zuerst erklärt der Midrasch: Du rufst meine Bewohner, d. h. entweder (die Leute) aus dem Innern meines Hauses zusammen oder מגורי ביתאי die Nachbarn meines Hauses (wie Raschi das Schriftwort 2, 22 erklärt) oder aber מגוביתאי meine Hausdiener, die bei mir wohnen; vgl. מגוביתיה B. B. 91 und Kohelet r. zu 7, 7: ר׳ הוה ממני תרין מגאין. R. Eleasar b. Marinus aber sagt: מגורי sind meine Köche (μάγειροι nach der richtigen Auffassung des Aruch), diejenigen, die einst die Ueberbleibsel meiner Tafel bekommen haben, führst Du zu mir, meine Erniedrigung zu schauen: das sei der Sinn des Schriftwortes.

Fürst hält מגרומי (mit Sachs, I, 170) für δημήγυρις (Versammlung) und קומי מרפזין (mit Musafia u. A.) für κοσσοτράπεζος (Parasit). Aber wie bei jenem, ist auch bei diesem Worte Aruch's Erklärung (אוכלי שלחני) sinngemäss und richtig. כמם, wofür im Jeruschalmi nach Aruch auch קמם steht, ist ein in der Mischna und Boraitha häufig vorkommendes neuhebr. Wort und bedeutet: kauen, zerbeissen oder, wie Raschi, Chullin 15a, sich ausdrückt, כל אכילה שלא כדרכה. קומי steht für קומסי. Die Zubereiter der Speisen sind weder Tischgenossen (ξυτράπεζοι), wie einige das Wort erklärt haben, noch Parasiten, sondern Diener, Sklaven, welche die Uebereste des Mahles erhielten. Man erinnere sich der Erzählung des R. Josua b. Chananja im b. Erubin 53 und Echa r. cap. 1. Der Text unserer Ausgaben liefert einen ähnlichen Sinn, wenn man קומי als zur Lesart des Aruch gehörig fortlässt: Du rufst מגורי d. h. die Leute, welche meine Speisen (περιφοράν) bereiteten, dass sie über mich kommen.

(Fortsetzung folgt.) Dr. Jos. Cohn-Burgkundstadt.

Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland. Herausgegeben durch die historische Commission für Geschichte der Juden in Deutschland. Bd. II. Hebr. Berichte über die Judenverf. w. d. Kreuzzüge. Berlin 1892, 8. (Schluss.)

Es erübrigt noch ein kurzes Wort über die Bemerkungen des Herrn Bresslau zur „Kritik der Kreuzzugsberichte" (S. XIII bis XXIX). Mit dem sicheren Blick des bewährten Fachmannes hat er das gegenseitige Verhältnis der ersten drei Berichte (desjenigen des Salomo b. Simeon,

desjenigen des R. Elieser b. Nathan und desjenigen des Mainzer Anonymus) richtig festgestellt. Keiner von ihnen hat den andern beiden vorgelegen. Sie haben vielmehr alle drei zwei von einander unabhängige Quellen, von denen die eine die Mainzer, die andere die niederrheinischen Metzeleien behandelt, benützt.[1]) Das Verdienst, dieses Sachverhältnis richtig erkannt zu haben, ist ihm um so höher anzurechnen, als er sich auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft, und zwar selbst auf dem in deutscher Sprache zugänglichen Theil desselben, in überraschender Weise als ein Fremdling ausweist. Denn nur so ist es zu erklären, dass er, um mit einer bekannten talmudischen Wendung zu reden, wiederholt gemahlenes Mehl von neuem gemahlen und getötete Löwen noch einmal getötet hat. Dem Irrtum des Joseph ha-Cohen (im Emek ha-Bacha und anderweitig), der ein Erlebnis des R. Ephraim b. Jacob einem Eleasar ha-Lewi zuschreibt, widmet er (S. XVI) eine längere Ausführung, während durch Zunz (Lit. Gesch. 261. 288) längst alles Erforderliche gesagt ist. In Note 15 bringt er gegen Graetz nichts vor, was nicht bereits durch Brisch (Gesch. der Juden in Köln und Umgeb. I, 40) und Gross (MS., 1885, S. 307) bei weitem gründlicher erledigt wäre. Was er oben S. XVII vorträgt, hat bereits Perles in der Jubelschrift zu Graetzens 70. Geburtstage (S. 21) erschöpfend gesagt. So kommt es auch, dass er auf Treu und Glauben ohne eigene Prüfung hinnimmt, was ihm seine des Hebräischen kundigen Rathgeber[2]) zulangen. S. XXVI,

---

1) Freilich ist Einzelnes von seinen Aufstellungen mehr oder minder anfechtbar. So ergiebt sich z. B. aus der Mitteilung des Salomo b. Simeon über seine eigene Thätigkeit (S. 21) keineswegs mit Notwendigkeit, dass er „eine oder mehrere Quellen vor sich hatte, die er nach ihm in Mainz gemachten Angaben ordnete" (S. XVII), wenn man vergleicht, was Zunz (Ges. Schriften III, S. 65. 67) über die Bedeutung von העתיק beigebracht hat. — Auch ist bei der Unbestimmtheit der Wendungen im Urtext aus dem Schlusssatz (S. 57) über das Verhältnis von III zu I nicht viel mit Sicherheit zu erschliessen (S. XVIII). Denn שאר הקהל muss sich nicht bloss auf Mainz beziehen, sondern könnte schliesslich auf die anderen Gemeinden jener Gegend (etwa = שאר קהלות) bezogen werden. — Die abweichenden Angaben über die Gesamtzahl der Gefallenen, die nach I (S. 8) 1100, nach II (S. 39) aber 1300 betragen hat, zwingen ferner keineswegs zu der Annahme, dass jede der Angaben aus einer anderen Quelle geflossen sein müsse (S. XIX). Es liegt vielmehr am Ende näher, beide Angaben nur für Varianten תתת״ק [= 1300] und תתר״ק [= 1100] derselben Ziffer zu halten, zumal wir in I, S. 14, Zl. 8 v. u., ausdrücklich sehen, dass daselbst 1100 durch תתר״ק ausgedrückt ist. — Ebenso liesse sich die Differenz über die auf die Dörfer geflüchteten Personen, die I (S. 14) auf 53 und II (S. 39) auf 60 angegeben wird, auf die paläographisch leicht zu begründende Lesung ס für נ und umgekehrt zurückführen. — Zu Anm. 17 (S. XIX) ist noch zu bemerken, dass der Anfang der Erzählung von den Gräuelthaten zu Neuss (S. 18) nicht im Texte von I steht, sondern von Stern — und zwar wahrscheinlich richtig — aus II ergänzt ist, was in der Uebersetzung freilich nicht zu erkennen ist. — Ueber die Anm. 21 auf S. XXIII habe ich bereits oben S. 287 gesprochen. — Dass in dem Berichte über die niederrheinischen Unthaten im Vergleich zu demjenigen über die Mainzer ein „ruhigerer und kühlerer Ton" vorherrsche (S. XXIV), wird Niemand bestätigen, der beide Urkunden im Grundtext gelesen hat. Aber alle diese Kleinigkeiten vermögen das Hauptergebnis nicht wesentlich zu erschüttern. — Zu S. XXIV ff. wäre noch folgendes zu bemerken: Zu den Citaten aus Eben ha-Ezer (Anm. 26) ist nach Gross, a. a. O., S. 309, noch fol. 31a hinzuzufügen. Anm. 28 (vgl. S. 203, Anm. 68) war ausserdem (nach Zunz, LG. 291, Nr. 18) auf die Selicha אשיחה במר נפשי hinzuweisen. Anm. 29 musste vielmehr gesagt werden, dass die Selicha des Hillel (nicht: Hilai, wie im Text steht) b. Jacob אמוני שלומי ישראל im polnischen (nicht: litthauischen) Ritus im Mussaph des Versöhnungstages und am 20. Siwan zur Verwendung kommt. Der Ritus von Litthauen ist neben dem grosspolnischen und kleinpolnischen (reussischen) nur ein Zweig des polnischen Hauptritus, der wiederum nur eine Abart des deutschen Ritus darstellt, wie jeder Fachmann aus seinem Zunz wissen muss. Zu dem Judenmord von Boppard (S. 69), der im Text (S. XXV) richtig in das Jahr 1179 gesetzt wird, wäre jedenfalls auf den Gedächtnissfehler R. Ephraims, der 1180 schreibt, hinzuweisen gewesen. Vgl. קובץ על יד קנות III, S. 3ff. der. Am Ende der Anm. 31 hätte füglich das Citat Zunz, LG., 317 ff, hinzugefügt werden können.

2) In dieselbe Kategorie gehört die Ungenauigkeit, dass dem R. Elieser b. Nathan die Selicha אלהים זדים קמו zugeschrieben werde (Anm. 8). Es muss vielmehr heissen, dass sie von ihm verfasst ist. Dabei haben die beiden Helfer in der Noth, die an der kaum 8 Zeilen langen Note mitgearbeitet haben, noch übersehen, dass auch R. Eliesers Piut אוי לי על שברי von den Opfern des ersten Kreuzzugs handelt (Zunz u. a. O. 261).

Anm. 32, glaubt er z. B. einem derselben, dass der um 1188 lebende Mainzer Vorbeter R. Moscheh Cohen b. Elieser, ein Schwager des „Rokeach", wahrscheinlich mit einem von Zunz (LG. 494) erwähnten Dichter identisch sei, während ein kurzer Blick in die Zunzische Lit. Gesch. sofort erkennen lässt, dass die Möglichkeit dieser Identificierung absolut ausgeschlossen ist, weil 1. jener Dichter gar nicht der Sohn eines Elieser, sondern vielmehr eines Eleasar gewesen ist, und weil er 2. reichlich ein Jahrhundert nach 1188 (etwa im Jahre 1300) geblüht haben muss. Dabei sehe ich gänzlich ab von den Fehlschüssen und Irrtümern, die ihre Wurzel haben in der Unkenntnis der gesamten einschlägigen neueren Literatur, insoweit diese hebräisch geschrieben ist, obgleich es gewiss ebenso wenig unbillig wäre, von einem Gelehrten, der die deutschen Geschichtsschreiber über den Lebensgang des R. Elieser b. Nathan und des R. Ephraim b. Jacob unterrichten will, zu verlangen, dass er die vortrefflichen Vorarbeiten Landshut's, Auerbach's uud Michael's für die Biographien dieser Männer eingehend studiert habe, wie es selbstverständlich nicht mehr als recht und billig ist zu fordern, dass Jemand, der uns über Lambert von Hersfeld belehren will, sich vorher die Studien von Lindner und Wattenbach — um nur die Beiden zu nennen, die mir im Augenblick gerade einfallen — zu eigen gemacht habe. Herr Bresslau hat mir und manchem anderen aus dem Herzen gesprochen, als er sich jüngst[3]) in einem Specialfall vernehmen liess, dass es „allgemach eine dringende Notwendigkeit geworden sei, die Erzeugnisse dilettantischer Schriftstellerei von dem Gebiete der jüdischen Geschichtsschreibung alles Ernstes zu verweisen, und dass es nicht länger am Platze sei, ihnen gegenüber gutmüthige Nachsicht zu üben." Mit Vergnügen will ich — und Andere mit mir — ihm helfen, diesen immer anmaasslicher auftretenden Dilettantismus in die Flucht zu schlagen, aber nicht bloss denjenigen, der Kosten mit Rossen[4]) und Leumund mit Lamdan (למדן)[5]) verwechselt, sondern auch denjenigen, der einen zerbrechlichen Scherben für einen gebrochenen Bann[6]) hält, der Urkundenzeilen in Kramläden[7]) verwandelt, der R. Simeon von Mainz mit Raschi[8]) und R. Jacob von Orleans mit Raschi's Enkel[9]) vermengt, der einfachen biblischen Musivstil für eine Stimme aus den Pijjutim hält[10]), der ein nach Buch und Capitel angegebenes Bibelwort nicht zu finden weiss[11]), ja der sogar nicht einmal die geläufigen jüdischen Monatsnamen richtig zu schreiben versteht[12]), und was dergleichen arge Verstösse mehr sind. Hier könnte die „historische Commission für die Geschichte der Juden in Deutschland" Vortreffliches leisten, wenn sie daran ginge, zuförderst den Dilettantismus in ihrer eigenen Mitte mit Stumpf und Stiel auszurotten. Vielleicht wird sie dann in der Lage sein, der Wissenschaft bessere Dienste als bisher zu leisten. Denn vorläufig genügen die von ihr veröffentlichten Quellenschriften keineswegs den Ansprüchen, die man zu stellen berechtigt ist. Dr. M. Brann.

3) Geiger, Ztsch. f. d. Gesch. der Juden in Dtschl. V, S. 308.

4) Geiger, a. a. O. — 5) Das. III, 65. — 6) Quellen zur Gesch. der Juden in Deutschl. I, 36. Vgl. Geiger, Ztschr. III, 299. — 7) Hilgard, Urkunden zur Gesch. der Stadt Speyer, S. 373. Vgl. Kaufmann in der MS., 1886, S. 518 ff. — 8) Quellen zur Gesch. II, S. XV und Anm. 10. — 9) a. a. O. S. XXV. Die Verwechselung hätte schon vermieden werden können, wenn nur S. 204, Anm. 72 beherzigt worden wäre. — 10) Geiger, Ztschr. V, 118. Die Phrase והאדם רואה לאדם והש׳ וגו׳ ist aus Spr. 27, 19 u. I Sam. 16,7 componiert. — 11) a. a. O. S. 330: „Esa 26 [das ist: Jes. 26, 10] bis da übergeet der zorn etc." [עד יעבור זעם]. — 12) Regesten z. Gesch. d. Juden im fränkischen und deutschen Reiche. No. 283. 284. 311.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Neutestamentliche Studien.

Von
Oberrabbiner **Dr. M. Güdemann** in Wien.

Das IV. (Johannes-) Evangelium und der Rabbinismus.

(Schluss.)

Den vorstehenden Ausführungen lassen sich noch andere Stellen anreihen, welche auf das rabbinische Judenthum zurückweisen. So z. B. 3, 13 „Und es ist doch Niemand in den Himmel aufgestiegen, ausser der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel war". Der Satz erklärt sich weder hinlänglich durch Deuter. 30, 12, noch ist er, wie Oscar Holtzmann meint, Röm. 10, 5 entlehnt, sondern seine Pointe empfängt erst die rechte Beleuchtung durch die Boraita Sukka 5a: „Niemals ist die Schechina herabgestiegen, noch sind Moses und Elijahu hinaufgestiegen, denn es heisst Ps. 115, 16: „Die Himmel sind des Ewigen Himmel, und die Erde hat er den Menschen gegeben". (An der Spitze der Boraita steht der Name des R. Jose, der aber deshalb nicht der Autor des Spruches zu sein braucht, sondern bloss der Tradent sein kann). Ferner ist die Stelle 8, 35 „Der Knecht aber bleibt nicht im Hause für immer, der Sohn bleibt für immer" nicht, wie vielfach angenommen wird, der Geschichte von Ismaël (Gen. 21) entlehnt — Ismaël ist doch nur für Sarah „der Sohn der Magd", für Abraham ist er „sein Sohn" —, auch ist er viel zu einfach gehalten, als dass man ihn mit der dialectischen Auseinandersetzung Gal. 3 und 4 in Zusammenhang bringen dürfte, wie Oscar Holtzmann thut (den ich deshalb hervorhebe, weil H. Holtzmann (S. 12) sich auf ihn als denjenigen beruft, der die „Beweise" dafür zusammengestellt hat, dass dem Evangelisten „Unkenntniss der Zustände des vortalmudischen Judenthums nicht vorgeworfen werden kann" — ein, wie diese Abhandlung zeigt, sachunkundiges Urtheil, welches beide, den Lobenden wie den Gelobten, charakterisiert), sondern gerade wegen seiner Einfachheit erweist sich der Gedanke als dem Anschauungs- und Bilderkreise des haggadischen Midrasch entnommen, in welchem die Gegenüberstellung von Knecht und Haussohn, die übrigens schon in der Bibel beliebt ist (Jerem. 2, 14. 31, 20), ungemein häufig wiederkehrt (Abot III, 14. Bab. batr. 10a. Kiddusch. 36a und sonst). Ein derartiger, die Stellung des Sohnes be-

handelnder Midrasch kann auch erst rechten Aufschluss geben über die an die vorerwähnte Stelle 3, 13 unmittelbar sich anschliessenden Verse 14 und 15: „Und gleich wie Moses die Schlange erhöht hat in der Wüste, so muss der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, ewiges Leben habe". H. Holtzmann bemerkt dazu: „Der Uebergang zu 14 ist noch immer Gegenstand planlosen Rathens". Indessen kann Rath geschafft werden, wenn man die Haggada befragt, die für seinen Zweck zu verwerthen dem Evangelisten wesentlich am Herzen lag und die er deshalb schwerlich mit Luthardt, S. 26, als „rabbinisch-midraschistische Deuteleien, welche vor lauter Jagd nach scheinbarer Geistreichheit geistlos werden" angesehen haben dürfte. Was nun zunächst den zweiten Theil des Satzes betrifft, so erinneren die Worte ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται zu deutlich an die im Barnabasbriefe, c. 12, bei demselben Bilde gebrauchten καὶ ἐλπισάτω πιστεύσας, dass nicht dort wie hier dieselbe, den Glauben betonende Haggada zu Grunde liegen sollte, worüber ich mich in der Abhandlung „Zur Erklärung des Barnabasbriefes" in meinen „Religionsgeschichtlichen Studien", S. 123, weitläufiger ausgelassen habe. (Vgl. auch Hilgenfeld, Barnabae epistula, S. 112). Nicht minder aber ist v. 14 auf die Erklärung durch die Haggada angewiesen. Die Ausleger haben allerdings erkannt, dass mit ὑψοῦν eine doppelte „Erhöhung" ausgedrückt ist, nämlich die Erhöhung ans Kreuz, sodann die Erhöhung zur Herrlichkeit. Auf die Erhöhung im Allgemeinen ist der Evangelist durch das ἀναβεβηκέναι in v. 13 vermöge der Ideenassociation hingeleitet worden, wobei er denn gleich Anderen (Barnabas, Justin) von der Aufrichtung der Schlange, als einem Typus, Gebrauch machte. Aber die Frage ist: wie ist der Evangelist auf das Wortspiel — denn ein solches liegt ja vor — gebracht worden? Dieses war ihm so sehr Absicht, dass er deswegen dem Verbum ὑψοῦν Gewalt angethan, da dasselbe wohl „erhöhen" im moralischen Sinne, im Gegensatze zu ταπεινοῦν, nicht aber „aufhängen" bedeuten kann [1]). Augenscheinlich liegt hier ein hebräisches oder aramäisches Wort zu Grunde, welches diesen Doppelsinn besitzt. Wie nun, wenn sich dieses bereits im Midrasch zu einem Wortspiele in einem die Stellung des Sohnes behandelnden Gleichniss angewendet findet? Hat man alsdann nicht allen Grund zu der Annahme,

[1]) H. Holtzmann, der das Gegentheil behauptet, kann doch nur Belegstellen aus dem NT anführen. Aber dieses weist ja überall auf aramäischen oder hebräischen Sprachgebrauch zurück.

dass dieser Midrasch dem Evangelisten an der Stelle, wovon hier die Rede ist, vorgeschwebt habe? Man urtheile selber. In der Pesikta rabb., c. 10 (ed. Friedmann, S. 37 b) wird zu dem Ausdruck כי תשא את ראש ב״י (Exod. 30, 12) mit Rücksicht auf die Doppelsinnigkeit desselben folgendes Gleichniss mitgetheilt. Ein Prinz lehnt sich gegen seinen Vater, den König, auf. Dieser befiehlt in Folge dessen שאו את ראשו לבו תלו את ראשו (Uebersetzung: „Hängt ihn auf".) Schon wollen die Henker sich ans Werk machen, da legt sich der Erzieher ins Mittel und fragt den König, ob er denn wirklich seinen eingeborenen (מונגינים = μονογενής) Sohn aus der Welt schaffen wolle? Der König will auf diese Erinnerung gern sein Vorhaben aufgeben, allein er betrachtet sich an den von ihm ertheilten Befehl gebunden שישאו את ראשו ויתלו אותו. Da schafft der Erzieher Rath, indem er auseinandersetzt, wie der Befehl seine Geltung behalten könne und gleichwohl dem Sohne kein Haar gekrümmt zu werden brauche, ja sogar, dass man mittelst desselben Befehles, wodurch der König seinen Sohn habe aus der Welt schaffen wollen, ihn vielmehr in der Welt grossmachen könne. Man müsse nämlich die Verordnung שאו את ראשו dahin auslegen, ילכו ירוממו את ראשו ממה שהוא, dass nicht Aufhängen, sondern Erhöhen des Sohnes beabsichtigt gewesen sei. Darauf sagt der König zu dem klugen Anwalt: „So soll es denn geschehen, dass durch dich אני זוקפו ותולה לו את ראשו „ich meinen Sohn erhöhe und erhebe". Ebenso habe Gott zu Moses gesprochen כי תשא u. s. w., was nicht mehr hierher gehört. Es ergiebt sich hieraus, dass זקף, oder in noch prägnanterer Weise תלה derjenige Ausdruck ist, welcher dem Wortspiel zu Grunde liegt, da er zugleich „aufhängen" und „erhöhen" bedeutet, und man wird sich kaum gegen die Annahme sträuben können, dass der Evangelist allerst durch die Kenntniss dieses Midrasch und im Hinblick darauf zu dem griechischen Wortspiel, wie überhaupt zu der ganzen Jesus in den Mund gelegten Wendung veranlasst worden sei. Weiterhin mag dann die Frage erlaubt sein, ob nicht die unmittelbar an die hier besprochene Stelle sich anschliessende Aeusserung in v. 16 „Also hat Gott die Welt geliebet, dass er seinen eingeborenen Sohn gab u. s. w." nicht durch die Erinnerung an die erwähnte haggadische Gleichnissrede, deren Mittelpunkt gleichfalls der „eingeborene" Sohn ist, eingegeben wurde.

Indessen sind diese und ähnliche, mehr gelegentliche Beziehungen auf den Midrasch nicht das Charakteristische an

dem 4. Ev., sondern dieses liegt in den oben besprochenen Stellen, in welchen der Evangelist systematisch den gesammten jüdischen Festcyklus, sowie Einrichtungen und Gebräuche, die sich erst in der rabbinischen Zeit daran angesetzt hatten, als Relief für die Erscheinung und das Wirken Jesu dienen lässt. Hierin liegt das Eigenthümliche und Zweckbewusste des 4. Ev., wodurch es sich von den Synoptikern unterscheidet, das aber einer näheren Erläuterung bedarf, welche im Folgenden, soweit es innerhalb der Grenzen einer Abhandlung geschehen kann, gegeben werden soll.

Es lässt sich nämlich kaum übersehen, dass die gesammte Synopse, oder das Urevangelium, woraus sie geschöpft hat, aus einem beschränkten, in sich abgeschlossenen — essäischen — Kreise hervorgegangen ist, welcher, abseits von dem allgemeinen Volksleben, und von ganz anderen Impulsen, als dieses, bewegt, ein mehr oder weniger in sich gekehrtes, beschauliches Dasein fristete. Wenn heute ein dem öffentlichen Leben fernstehender Denker seine Ansichten über dasselbe, sowie Rathschläge hinsichtlich der Politik, der öffentlichen Einrichtungen und Bestrebungen u. s. w. verlautbart, so wird man gegen diese, wenn auch noch so gut gemeinten Aeusserungen in der Regel den Einwand erheben, dass sie nicht aus scharfer und unbefangener Wahrnehmung der allgemeinen Bedürfnisse, sondern aus blosser Speculation hervorgegangen, mit einem Worte, dass sie doctrinär seien. Dieser Doctrinarismus lässt sich auch der Synopse nicht absprechen. Obgleich sie im Verlaufe der Zeiten einen grossen Theil der Welt erobert hat, macht sie doch, an ihrem Ausgangspunkte ins Auge gefasst, den Eindruck der Weltfremdheit. Ihr Bemühen, die Lebensgeschichte Jesu über den Leisten des AT zu schlagen, macht den Eindruck schulmässiger Speculation, ihr durchgängiges „damit erfüllet werde", lässt erwarten, dass zur Zeit Jesu gleichsam wie auf ein gegebenes Zeichen das bevorstehende Erscheinen des Messias in den Vordergrund des öffentlichen Interesses gerückt worden und dass das Volksbewusstsein hiervon ganz eingenommen gewesen sei. Nur unter dieser Voraussetzung wäre es denkbar, dass plötzlich Weissagungen, die damals schon fünf und mehr Jahrhunderte alt waren, hätten hervorgesucht, und dass ihre gewaltsame, oft ins Kleinliche gehende Anwendung auf den Messias, seine Geburt, sein Erscheinen und sein Ende in weiteren Kreisen hätte actuelles Interesse gewinnen können. Man hat sich allerdings daran gewöhnt, die Evangelien als den Ausdruck

der damaligen allgemeinen Zeitstimmung zu betrachten, welche Geschichtsauffassung aber einem vaticinium ex eventu gleicht, da sie vielmehr die Stimmung eines kleinen Kreises, der erst nachmals zu einem grossen sich erweitert hat, reflectieren. Richtig bemerkt deshalb Schenkel, dass sich nur das „kleine Häuflein der „Armen und Geringen" (Luk. 6, 20), der „Mühseligen und Beladenen" (Matth. II, 28 ff.) vorzugsweise mit dem Messias beschäftigte, aber dass er „eine bestimmte fertige Gestalt auch in diesem nicht angenommen hatte" (Bibellexikon, Art. Messias, g. Ende). Wenn auch ohne Frage eine endliche Herrschaft des Gottesreiches, wovon schon die Propheten schwärmen, überall und immer im Judenthume erhofft wurde, und wenngleich man diesen im Wesen des letzteren begründeten Gedanken mit einem persönlichen Messias und dessen Vorläufer verband, so kann doch davon, dass dieser Gedanke in der neutestamentlichen Zeit mehr als zu einer anderen betont worden sei, und dass, wie auch Graetz (Gesch. d. J., III^4, S. 272) behauptet, damals eine „messianische Spannung" obgewaltet habe, nicht die Rede sein. Man beruft sich auf einige hellenistische Schriften, in denen man Spuren dieser Spannung finden will. Aber wo bleibt denn das eigentlich jüdische Schriftthum, worin von jeher die freudigen und schmerzlichen Empfindungen der Besten des Volkes ihren Ausdruck gefunden haben? Die „Sprüche der Väter" umfassen einen Zeitraum vom dritten Jahrhundert vor bis in's zweite Jahrhundert nach Chr., aber vom Messias ist darin nicht mit einem Worte die Rede. Wäre dies denkbar, wenn in der neutestamentlichen Zeit das jüdische Volk plötzlich von einem Messias-Taumel ergriffen gewesen wäre? Alsdann hätten doch Anzeichen davon sowohl in dem angeführten Theile der Mischna, wie in anderen Theilen derselben sich vorfinden müssen, aber der Messias und Elijahu werden in der Mischna nur nebenher (Berach. I, 5. Eduj. Ende), oder als allgemeiner Ausdruck zur Bezeichnung der letzten Dinge (Sota Ende, vgl. übrigens weiter) erwähnt. Dass unter den Differenzen der Pharisäer und Sadducäer die Messiasfrage nicht vorkommt, sowie dass in der jedenfalls der neutestamentlichen Zeit angehörenden Mischna Synhedr. X, 1 neben den grundstürzenden, mit dem Verlust der ewigen Seligkeit bedrohten Irrlehren die Leugnung des Messias nicht angeführt erscheint, spricht doch auch nicht dafür, dass der letztere im Vordergrunde des religiösen Interesses gestanden habe. Endlich darf nicht unerwähnt bleiben, dass in den ältesten Gebeten (Achtzehngebet, Tekiata

d'Rab) von dem Messias in sehr ruhiger, durchaus unpolemischer Weise und in mässigem Umfange die Rede ist, während nicht bloss in den Evangelien, sondern auch in den Schriften der apostolischen Väter alles Andere hinter den Messias zurücktritt. Aus diesem hier nur flüchtig skizzierten Verhältniss erklärt sich auch die Thatsache, dass die Entstehung des Christenthums keinen Nachhall in der talmudischen Literatur zurückgelassen hat. Ersteres ist eben in einem beschränkten Kreise entstanden und hat seine Entwickelung in einer dem jüdischen Volke so fern liegenden Richtung genommen, dass in dem Gedächtnisse des letzteren und demzufolge auch in der talmudischen Literatur fast jede Erinnerung an die Anfänge jenes folgenschweren Ereignisses verwischt ist. Es ist deshalb ein ganz erfolgloses Unternehmen, dem Talmud Geständnisse über Jesus abzudrücken, wie Laible und Dalman in ihrer Schrift „Jesus Christus im Thalmud" zu thun versucht haben. Der Talmud hat nichts oder so gut wie nichts über Jesus zu gestehen, denn er weiss nichts von ihm, so wenig Philo und Josephus von ihm wissen, und davon werden die in der genannten Schrift gesammelten talmudischen Texte, die schon durch den geringen Umfang die Geringfügigkeit des Inhalts verrathen, den unbefangenen Leser am sichersten überzeugen. Es giebt allerdings Stellen im Talmud, welche von dem Verkehr jüdischer Weisen mit Minäern oder Philosophen handeln, wobei auch wohl das Evangelium, oder eine Stelle daraus zur Sprache gebracht wird. Dies sind jedenfalls die ältesten Nachrichten vom Christenthum, die im Talmud enthalten sind. Sie beweisen aber theils durch ihre Harmlosigkeit, theils durch die Namen, welche den Anhängern des Christenthums beigelegt werden, dass letzteres damals in jüdischen Kreisen noch nicht als eine eigene und selbständige Religion bekannt geworden war. Andere Stellen gehören einer Zeit an, in welcher das Christenthum bereits eine feste Gestalt angenommen hatte. In diesen, welche natürlich jüngeren Datums sind, lassen sich mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit Anspielungen auf christliche Lehren und Einrichtungen erkennen. Was aber die wenigen Stellen betrifft, in denen Jesus unter diesem oder einem anderen Namen vorkommt, oder in welchen Maria aus Magdala oder die Apostel erwähnt werden, so sind dieselben jedenfalls die jüngsten Mittheilungen dieser Art. Sie beruhen auf Nachrichten, die erst von aussen in das Judenthum eingedrungen sind, und zeigen schon dadurch, dass sie im Style der Haggada gehalten sind,

dass sie historische Dignität nicht beanspruchen dürfen. Man begeht aber in der Regel den Fehler, alle diese Stellen, welche auf einen Zeitraum von vier bis fünf Jahrhunderten sich vertheilen, über einen Kamm zu scheeren, und sie so zu beurtheilen, als wenn sie einer und derselben Zeit angehören würden. Dies geschieht in noch grösserem Umfange mit den messianischen Stellen im Talmud, welche in einer wissenschaftlich ganz unzulässigen Weise verwerthet zu werden pflegen. So hat z. B. Edersheim (The life and times of Jesus the Messiah, II, S. 170) mehr als 558 Citate von Bibelstellen zusammengelesen, welche in den Targumim, den beiden Talmuden und den ältesten Midraschim auf den Messias bezogen werden, aber ohne eine Sichtung dieser Auslegungen nach der Zeit ihrer Entstehung und nach ihrem Inhalte vorzudehmen. Darauf, sowie auf den anderen, ohne Wahl und Kritik veranstalteten Stellensammlungen von Schöttgen an bis auf Weber, Wünsche und Hamburger hat Baldensperger (Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, S. 52 u. 53) die These aufgebaut, dass das Judenthum dem „religiösen Bankerott", den es zu machen im Begriffe stand, gerade noch durch das „jetzige Wiedererwachen der messianischen Hoffnungen" zuvorzukommen suchte. Dieses und Aehnliches sind Behauptungen, die in einer christlichen Religionslehre Platz finden mögen, in eine christliche Religionsgeschichte gehören sie nicht. Wenn man eine wissenschaftliche Sichtung der messianischen Stellen im Talmud, Midrasch u. s. w. vornehmen wollte, so würde sich ergeben, dass der eifrigere Anbau derartiger Auslegungen verhältnissmässig spät, mit dem zunehmenden Drucke, begonnen habe, theilweise auch durch den anwachsenden Einfluss des Christenthums veranlasst wurde, und es scheint sogar, dass man diesen übertriebenen Messiaskultus als etwas dem Judenthume Fremdartiges bekämpfte, nicht bloss mit Aussprüchen, welche die Berechnung der Ankunft des Messias verdammten, z. B. Derech Erez., c. 11 „Wer das Ende angiebt, verliert seine Seligkeit", oder Synhedr. 97b „Die Seele soll denen, die das Ende berechnen, ausgeblasen werden", sondern auch durch anderweite Aeusserungen, wie sie übereinstimmend von mehreren Gelehrten berichtet werden: „Der Messias mag kommen, aber ich will ihn [wegen der mit seiner Ankunft verknüpften Leidenszeit] nicht sehen" (das. 98b), oder die schon erwähnte Aeusserung des Rabbi Hillel (das. und 99a): „Israel hat keinen Messias mehr zu erwarten, denn man hat

ihn bereits in den Tagen Hiskia's aufgegessen" — eine Aeusserung, die schon im Talmud anstössig gefunden wurde, die aber das Anstössige verliert, wenn man sie als einen Protest gegen den vorhandene Pflichten übersehenden und in Zukunftsphantasieen schwelgenden Messiaskultus auffasst[1]). Hierzu kommt noch der sehr wichtige Umstand, dass man mit dem Ausdruck „Messiaszeit" (ימות המשיח) ebenso wenig eine konkrete eschatologische Vorstellung verband, wie mit dem Hinweise auf die Ankunft Elijahu's (עד שיבוא אלידהו). Wie diese Formel eine in der Halacha gebrauchte juristische Fiction ausdrückt, so bildet jene eine ethische, so zwar, dass man, um gegenwärtige moralische Schäden rückhaltlos geisseln und dadurch bessern zu können, dieselben in die Zeit unmittelbar vor Ankunft des Messias verlegte, oder die letztere von ihrer Abstellung abhängig machte. In diese Kategorie von Aeusserungen gehören Sätze wie dieser: „Der Sohn David's kommt nicht eher, als bis die Hochmüthigen aus Israel verschwinden" (das. 98a), und eine ganze Reihe ebenso anfangender Aussprüche, so wie die Schilderungen der mit den „Geburtswehen" des Messias verknüpften politischen und moralischen Ausartungen (M. Sota Ende und Synhedr. l. c.), die schon jetzt vorhanden waren, die man aber, wie bemerkt, in jene Geburtswehen des Messias verlegte, um ihnen besser zu Leibe gehen zu können, so dass es hierbei ersichtlichermassen weniger auf den Messias, als auf die actuelle moralische Wirkung ankam. Aus diesem Allem (was dem im Wesen und in der Geschichte des Judenthums begründeten Fundamentalsatz eines persönlichen Messias durchaus nicht widerstreitet) ergiebt sich, dass die von Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes, II, S. 433) behauptete „Intensität der messianischen Hoffnung im Zeitalter Jesu Christ" im talmudisch-midraschischem Schriftthum keinerlei Bezeugung findet, und, insofern das Fehlen dieser Bezeugung auch eine ist, rechtfertigt sich unser Urtheil, dass das entgegenstehende Zeugniss der Evangelien nur für einen kleinen Kreis des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Geltung beanspruchen kann.

Hier ist nun der Punkt (zu welchem zu gelangen, die vorstehende längere Ausführung nothwendig war), an welchem

---

[1]) Baldensperger, a. a. O, S. 99, sieht in der Aeusserung des Rabbi Hillel einen Beweis für „das Verlöschen der religiösen Flamme im Judenthum", und ruft aus: „Wie lehrreich, dass dieser Pessimismus so ganz das klassische Alterthum streift, das ebenfalls nur von einem goldenen Zeitalter in der Vergangenheit wusste". Das eine Urtheil ist so schief wie das andere.

das 4. Ev. einsetzt, und von welchem aus es seine Erklärung findet. Dass es kein „heidenchristliches" Evangelium ist, wie Graetz (Gesch. d. Juden, IV²) u. A. meinen, ist schon aus der bisherigen Darstellung klar geworden. Es ist im Gegentheil ein prononciert judenchristliches Evangelium, d. h. es ist für solche jüdische Kreise berechnet, welche, ohne Zeloten zu sein, treu zum Judenthum hielten, mit dessen Schriftthum und Lehren wohl vertraut waren, aber auch der „griechischen Bildung" nicht fern standen und gelegentlich auch wohl eines von den „fremden Büchern" in die Hand nahmen. Dass es um die Mitte des 2. Jahrhunderts, die von den berufensten Kritikern angenommene Entstehungszeit des 4. Ev., zahlreiche, nach beiden Richtungen zwar nicht gelehrte, aber doch gebildete Juden gegeben, ist zweifellos. Auf sie ist das Verdammungsurtheil des R. Akiba (Synhedr. X, 1) gemünzt, welches denjenigen mit dem Verluste der Seligkeit bedroht, der in „fremden Büchern" liest, und es muss doch genügende Veranlassung obgewaltet haben, ein solches Verdammungsurtheil auszusprechen. Andererseits ist bekannt, dass R. Chanina von seinem Oheim R. Josua dem christlichen Einfluss entzogen werden musste, dass R. Meir mit einem griechischen Philosophen Oenomaos aus Gadara verkehrte, sowie dass der Pythagoräer oder Neuplatoniker Numenios von Plato behauptete, er sei nichts anderes, als ein Μωϋσῆς ἀττικίζων (Graetz das., S. 469). Diese Anzeichen deuten darauf hin, dass es zu der angegebenen Zeit an zugleich jüdisch und griechisch gebildeten Juden nicht fehlte, welche für die neue Lehre zu gewinnen einem Adepten derselben ebenso leicht wie verdienstlich dünken mochte. Aber es liegt auf der Hand, dass diese Kreise viel zu unbefangen waren, als dass sie einer bis auf David, oder gar bis auf Adam zurückreichenden Genealogie Jesu Glauben entgegengebracht hätten, dass sie durch gewaltsame Bezüge auf alte prophetische Stellen von seiner jungfräulichen Geburt und seiner vorgedeuteten Sendung zu überzeugen gewesen wären, oder endlich, dass ihnen Berichte von seiner Ueberwindung Satan's und der Dämonen hätten Eindruck machen können. Letztere spielten in der neutestamentlichen Zeit noch gar keine Rolle im eigentlichen Judenthume und haben erst durch persischen Einfluss eine im Ganzen nur oberflächliche Bedeutung in demselben erlangt, wonach man beurtheilen mag, was an der Behauptung H. Holtzmann's zu Mt. 4, 5—11, S. 67, Wahres ist: „Nach der jüdischen Messiaslehre gehört es zum Beruf dessen, „der

da kommen soll", dass er Dämonen und Satan besiege". R. Chanina hatte gegenüber dem Hexen- und Dämonenspuk die eine schlagende Antwort: „Es steht geschrieben: es giebt keinen ausser ihm" (Synhedr. 67b zu Deuter. 4, 35). Der 4. Evangelist kannte sein Publikum besser, als seine Ausleger, deshalb stellt er keine Genealogie auf, deshalb sagt er nichts von der jungfräulichen Geburt, nichts von der Versuchung durch den Satan, nichts von Dämonenaustreibung u. dgl., und dieses Schweigen hat seinen Grund nicht etwa darin, dass er das von den Synoptikern Berichtete nicht noch einmal wiederholen will, denn auch der spätere unter den Synoptikern hat sich durch seinen Vorgänger nicht von der Erzählung dieser Dinge dispensieren lassen, sondern es beruht auf der genauen Kenntniss des Lesepublikums, das er im Auge hatte, und welches durch derartige Mittheilungen, wie er wusste, nicht zu überzeugen war. Der 4. Evangelist ist ein Purist, und seine Darstellung ist in gewissem Sinne ebenso gegen die Synopse, wie gegen das Judenthum gerichtet. Seine, wenn ich so sagen darf, schriftstellerische Taktik liegt in dem Bestreben, Jesus, wie man richtig bemerkt hat, sich selbst darstellen, ihn durch seine Reden und Leistungen wirken zu lassen. Diese Art der Darstellung war es, welche in der neutestamentlichen Zeit, wie sie demjenigen erscheint, der sie nicht bloss mittelst der Evangelien und des doch nur in der Peripherie des Judenthums liegenden hellenistischen Materials construiert, sondern die talmudisch-midraschische Literatur kritisch dabei zu Rathe zieht, einzig und allein Erfolg verheissen konnte.

Aus derselben Ursache erklärt sich auch das andere Darstellungsprinzip, welches der 4. Evangelist augenscheinlich beobachtet hat, nämlich die Rücksichtnahme auf den Rabbinismus. Die Synoptiker haben es nur mit der „Schrift" zu thun, alle ihre „Erfüllungen" führen sie darauf zurück, und sie beweisen eben hierdurch, wie bereits bemerkt wurde, dass sie nicht im Mittelpunkte des jüdischen Lebens standen, sondern aus einer eigenen Welt und Anschauung heraus schrieben. Denn das AT behauptete in der neutestamentlichen Zeit längst nicht mehr, wenn ich so sagen darf, die Alleinherrschaft im jüdischen Volke, auf der Grundlage und im Geiste desselben hatte sich der Rabbinismus entwickelt, welcher das richtunggebende Prinzip für alle Verhältnisse bildete. Deshalb kann man die fortwährenden Verweisungen der Synoptiker auf das AT einen Anachronismus nennen, der eine, jahrhundertelange

Entwickelungsgeschichte unberücksichtigt lassend, das Vergangene in dem Neuen wieder aufleben zu lassen oder als erfüllt darzustellen sich bemühte. Aber dieses Verfahren konnte in weiteren Kreisen des jüdischen Volkes so wenig Verständniss finden, so wenig es heutzutage der Versuch finden würde, zu behaupten, dass das aus ganz eigenartigen Ursachen und unter eigenartigen Umständen entstandene neue deutsche Kaiserthum von dem Karl's d. Gr. mehr als den Titel herübergenommen habe. Man betrachte nur, welche gewaltigen Umwälzungen seit Esra, der nicht mit Unrecht der Neubegründer der Thora genannt wird (Succa 20a), innerhalb des Judenthums vorgegangen waren. Von einer Erstarrung, welche gewöhnlich von den Darstellern der neutestamentlichen Zeitgeschichte dem Judenthum dieses Zeitalters beigelegt wird, ist da nichts zu merken. Nur darf man sich bei dieser Betrachtung nicht auf den einseitigen Standpunkt der Synopse stellen, welche sich bemüht, das Judenthum als verknöchert, vertrocknet und unter der „Last des Gesetzes" zusammenbrechend erscheinen zu lassen. Uebertreibungen und Ausartungen, die in allzu scharfer Betonung von Aeusserlichkeiten hervortraten, fehlte es nicht an Tadlern (vgl. Joma 23a). Im Uebrigen zeigt das Judenthum seit Esra grosse Frische, Heiterkeit und Entwickelungsfähigkeit. Alte Feiertage erschienen in neuem Gewande, wie der des 1. Tischri, der von jetzt an Rosch ha-Schanah heisst, welchen Namen die Schrift nicht kennt, neue, wie Chanuka, wurden eingesetzt, fröhliche Festlichkeiten, wie die Wasserlibationen am Hüttenfeste und die mit dem Versöhnungstage, sowie mit dem 15. Ab verknüpften Liebeswerbungen von Jünglingen und Jungfrauen aller Stände (Taanit, Ende), geben alten Institutionen ein neues Gepräge. Andererseits kamen neben dem Hohenpriesterthum neue Würden auf, wie die des Nasi und Ab-bet-din (Chagig. II, 2), die Lehre wurde Gemeingut weitester Kreise, Schulen und Synagogen wurden überall errichtet, die Justiz erfuhr einen grossartigen Ausbau und mitten in der heidnischen „Götter-Dämmerung" zeigte sich das jüdische Volk allein von idealen Impulsen bewegt und setzte Gut und Blut für den einzigen Gott und seine Anbetung ein. Kein verknöchertes Volk kämpft so für seine Ideale. Wem aber war diese Verjüngung, die Erhaltung der Schrift unter veränderten Verhältnissen zu danken? Dem Rabbinismus, der sie eben vor Verknöcherung und Erstarrung bewahrte. Wenn H. Holtzmann (S. 12), wie schon erwähnt wurde, behauptet, dass dem 4. Evangelisten Unkenntniss der

Zustände des „vortalmudischen Judenthums“ nicht vorgeworfen werden kann, so kann dieser Satz nur den Sinn haben, dass er die Zustände des Judenthums, wie sie vor Abschluss des Talmuds bestanden, gekannt habe. Wenn aber, was jedenfalls mit der Bezeichnung beabsichtigt ist, unter dem vortalmudischen Judenthum das des Zeitalters Jesu verstanden sein soll, so entspricht sie durchaus nicht den wirklichen Verhältnissen, denn das talmudische oder rabbinische Judenthum, was eins und dasselbe ist, datiert von Esra. Dies erklärt, weshalb der 4. Evangelist sich nicht, gleich der Synopse, auf die Schrift beschränkt hat, um Jesus darin vorgedeutet zu finden und sie in dessen Lebens- und Leidensgeschichte als erfüllt nachzuweisen. Bei ihm besitzt Jesus weit mehr Actualität, als in der Synopse, insofern er selbst solche Feste und Einrichtungen, die dem rabbinischen Zeitalter angehören, wie Chanûka, die Wasserlibationen und Anderes, was oben ausführlich besprochen wurde, auf seine Persönlichkeit und Lehre zu beziehen weiss. Dies ist das Verhältniss des 4. Evangelisten zum Rabbinismus, welches natürlich nur ein mit dem Wesen des letzteren genau vertrauter Jude sich zurecht legen und darstellen konnte, und die Beflissenheit des Evangelisten, keiner scheinen zu wollen, die selbst bis zu affectierter Fremdheit, wenn nicht Gehässigkeit sich steigert, spricht nur um so deutlicher dafür, dass er einer war.

Nachschrift. Herr Prof. Dr. Chwolson in Petersburg theilt mir mit, dass er in einer nächstens erscheinenden Schrift „Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes“ ebenfalls die Auffassung Hilgenfelds und Siegfrieds von dem Worte „Chaber“ bestreite. Ich mache aus diesem Grunde, aber auch wegen anderer Ansichten, in denen ich nach Einsichtnahme in einzelne mir zugesandte Correcturbogen mit Prof. Chwolson übereinstimme, auf die Schrift desselben aufmerksam.

Beiträge zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde.

Von

Dr. **J. Perles** in München.

(Fortsetzung).

Nebucadnezar wird in den Midraschim, Pesikta rabb. 73b, und Pesikta di R. Kahana 112a נוסא דבבל der babylonische Zwerg genannt, ebenso in Ber. R. c. 16 und Lev. R. c. 13, citirt bei Aruch קרמ 3 (die beiden Stellen fehlen in unseren

Ausgaben, sind aber in der Münchener Handschr. 97 und in der Merzbacher'schen Handschr. zu lesen): גנמא קורמא קטיע פושכא, der kleine, eine Hand breite kurze Zwerg. Berliner, in Graetz Monatschr. 1873, 187 weiss keinen Grund für diese ironische Bezeichnung. Zunächst muss bemerkt werden, dass der Talmud, Moëd Kat. 18a, auch den Pharao Mosis einen ellenlangen Zwerg mit ellenlangem Bart nennt. Dort wird ausdrücklich auf Dan. 4, 14 ושפל אנשים יקים עליה hingewiesen.

Aber die angezogene Stelle bezieht sich doch auf Nebucadnezar und ist also für Pharao nicht beweisend. Ich bin daher geneigt, in unserer Stelle, wo unmittelbar hintereinander zwei Aussagen über Pharao von demselben Tradenten gemacht werden, an der ersten Stelle Nebucadnezar für Pharao zu setzen, sodass die Stelle also lautet: „Abitul, der Schreiber, im Namen des Rab tradirte: Nebucadnezar (in den Texten: Pharao) war ein ellenlanger Zwerg mit ellenlangem Barte und membrum virile, denn es heisst in Daniel 4, 14: „Den niedrigsten (kleinsten) der Menschen wird man über ihn setzen"; ferner sagt Abitul, der Schreiber, im Namen Rab's: Der Pharao des Moses war ein Zauberer. Wenn sich beide Aussagen auf Pharao bezogen hätten, so hätte, da dieselben von einem und demselben Tradenten herrühren, ein Satz genügt[1]). Nebucadnezar wird also גנם der Zwerg = שפל אנשים genannt. Bei der Wahl des Wortes גנם mag auch die in Handschriften und Drucken beliebte Abkürzung נ"נ für Nebucadnezar mitgewirkt haben. Der Name wird von den Midraschlehrern in verschiedener Weise zerlegt, so Ber. Rabba, c. 45, mit Bezug auf die Schreibung Nebucadrezor von נבוכדראצר כתיב: אצר שאצרו במדבר והרגן, ferner Lev. R., c 33, und Schir haschirim R. zu 2, 13: נבוכדנצר שמך את ונבוכדנצר וכלב שוין כאחד ההוא גברא נבח ככלבא נפח בקולתא נצר כצרצורא.

Nebucadnezar wird mit einem Hunde verglichen, das wird aus den einzelnen Bestandtheilen seines Namens bewiesen, „er bellt (נבו = נבח) wie ein Hund, er haucht in den Krug (כד = קולתא) und zirpt wie eine Grille (נצר = צרצור)." Vgl. die

---

[1]) In der That wird im Jalkut, Daniel 3, wo die Stelle über den Zwerg Pharao in der Fassung des Talmud excerpiert wird, am Schlusse hinzugefügt: ד"ר אחר זה נבוכדנאצר גנמא קטיע פושקא. Ein weiterer Beweis, dass Nebukadnezar statt Pharao zu setzen ist, ist auch in Sabbath 149b gegeben, wo weiter über das membrum virile des Nebucadnezar und zwar über die riesige Vergrösserung desselben gespöttelt wird: נמשכה טרלתו (של נ"נ) שלוש מאות אמה והיתה מחורת על כל המסיבה כולה.

Etymologien und verschiedenen Bezeichnungen des Namens Nebucadnezar in Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges., XXVI, 99. 115. 124. 165 (Anpasadusis, Anaksa, An-ak-ku-ku-ri-sis) und Gittin 14b: הן אמה וכובעיהן אמה, in welchem Ausdrucke Aruch דבר[2] kleine und Raschi merkwürdigerweise: grosse Menschen wiederfindet, wodurch Schatzkes Mafteach, I, 99 zu einer irrigen Auffassung der Stelle Moëd Kat. 18a veranlasst wird, während Leon de Modena im הבונה das Richtige hat. — Unter dem Nebucadnezar, dem nach Midrasch zu Esther 1, 3 die Decumani und Augustani die Zerstörung des Tempels angerathen hatten, birgt sich nach Sachs' richtiger Vermuthung (Beitr. I, 113) die Anspielung auf Hadrian, unter dem Nebucadnezar des Buches Judith, ist Trajan verborgen, (Graetz Gesch., IV[2], 132, vgl. auch Kohut in Jewish quaterley Review III, 550).

Die obengenannte Zenobia war Gattin des Odenath, derselbe wird in jüdischen Quellen פפא בר נצור genannt (Graetz, IV, Note 28). נצור war der Name eines seiner Urahnen. Auf einer bei Mommsen, röm. Geschichte, V, 427 citirten Grabschrift wird Septimios Odänathos, Sohn des Hairanes, Enkel des Vaballathos, Urenkel des Nassor genannt (vgl. Berliner, Magazin, XV, 51—52). Auch der unmündige Sohn der Zenobia, für den sie die Regierung führte, hiess Vaballathos oder Athenodorus (vgl. Gibbon, Verfall des röm. Weltreiches, deutsch. Übers., Leipzig 1862, II, 23. Mommsen V[2], 436, Note 4 und 441, Note 5). Vaballathos lautet im Palmyrenischen והבלת nach M. A. Levy in der Zeitschr. der deutsch morgenländ. Ges., 18, 93 = Geschenk Gottes und entspricht nach rabbinischer Schreibung dem in Talmud einigemal (Sabbath 129a. 156b. Ab. Sara 30a. jer. Sabb. III, hal. 1, und Beza II, hal. 5) genannten אבלט, einem hochstehenden Nichtjuden, der mit Samuel und Levi ben Sisi, die beide um die Zeit der Zenobia lebten, freundschaftlich verkehrten. Er vermeidet die Berührung eines Weingefässes, um den Genuss des Weines Samuel nicht unmöglich zu machen und richtete an Levi b. Sisi eine Anfrage religiöser Natur. Aus der Antwort Levi's: „Ist es Dir gleichgiltig, wenn ein Eunuch Deine Frau umarmt?" ist ersichtlich, dass Vaballathos verheirathet war. Bei Rabbinowicz, Variae lectiones, wird zu Sabbath 156b auch die Lesart אנבלט, wahrscheinlich aus אובלט entstanden, verzeichnet. Die alten Commentatoren und auch Rapaport, Erech Millin s. v., halten Ablat für einen Gelehrten, was jedoch aus dem Talmud nicht hervorgeht. Er scheint eher ein an wissenschaftlichem Verkehr Gefallen findender vornehmer Palmyrener gewesen zu sein.

In der von Graetz Gesch., IV 2, 308—309 besprochenen Talmudstelle jer. Megilla III, hal. 2:
ר׳ חייה ר׳ יסי ר׳ אימי דנון לתמר אולת וקרבת עליהון לאנטיפיטה דקיסרין שלחון וכתבון לר׳ אבהו שלח ר׳ אבהו וכתב לדון כבר פיסנו לשלשה ליטירין לטוב ילד טוב למד ותרשיש אברוקים אבמסין תלתכים אבל תמר תמרורים בתמרוריה היא עומדת וביקשנו למתקה ולשוא צרף צורף soll Tamar ein Frauenzimmer, das die Zucht verletzt hat, bedeuten. Es kann sich aber hier kaum um ein gewöhnliches Frauenzimmer handeln. Das Factum wäre zu unbedeutend gewesen, um R. Ammi, R. Assi und R. Chijja, dann R. Abbahu in Bewegung zu setzen. Ich glaube, dass sich die Mittheilung auf einen Vorfall zwischen den genannten Rabbinen und der mit ihnen gleichzeitig lebenden Königin Zenobia um 275 bezieht. In תמר liegt die Verhüllung des Namens Palmyrenerin von Palmyra, der Palmenstadt, wie ja Tadmor in der h. Schrift selbst einmal als Ketib zu I. Kön. 9, 18 in der Form תמר vorkommt. R. Abbahu, der bei den Machthabern sehr einflussreich war (Frankel, Einleitung in den jerus. Talmud, 59 b) hatte sich zur Schlichtung der Angelegenheit mit drei ליטורין Rhetoren oder Advokaten (nicht mit Graetz: דלטורין Verläumder, oder Lebrecht, hebr. Bibliogr., 1871, 102: litterae, vgl. jer. Berach. III, hal 1: ואפילו ליטור יוצא ונודר עליה, wo Serillo ebenfalls דילטור liest und Frankel im Commentar an latro oder Levy, nh WB., I, 7 an λάτρις denkt, wo aber wieder ein Rhetor oder Advokat gemeint ist) in Verbindung gesetzt, um Zenobia zu besänftigen, aber ohne Erfolg. Dass der Name תמר ein fingirter ist, geht auch aus der Umschreibung der Namen der drei Rhetoren hervor. R. Abbahu hatte es eigen in dieser Räthselsprache zu reden, wahrscheinlich aus diplomatischen, politischen Gründen um nicht denunciert zu werden. Statt דנון לתמר ist vielleicht רנון zu lesen von רנא kränken, tadeln, in Verruf bringen. Dass die Juden gegen Palmyra und Zenobia eingenommen waren, beweist Graetz das. 297—299. Die hier genannten R. Ammi und R. Assi waren auch sonst in Angelegenheiten mit Zenobia verwickelt und hatten Anstände mit derselben (jer. Terumoth VIII, hal. 10, besprochen bei Graetz, das. 298 bis 99). Der dort genannte Ortsname ספסופה soll nach Graetz: Safsifa heissen und nach Schwarz, Palästina 151, und Neubauer, Géographie du Talmud 271, in Palästina zu suchen sein. Da aber die Angelegenheit vor Zenobia gebracht wurde, so ist ספסונה zu lesen und Charax Spasinu in dem Palmyra nahegelegenen Mesene gemeint, was für Graetz, das Königreich

Mesene, der für diesen Ort im Talmud keinen Beleg beibringt, nachzutragen ist.

Zu dieser Auseinandersetzung passt auch die Stelle Erubin 53b: ר' אבהו כי הוי משתעי בלשון חכמה הוה אמר הכי אתריגו לפחמין ארקיעו לצהבין (Var. אתריגו־ארקיעו לי) ועשו לי בהן שני מנידי בעלמה וכו'.

R. Abbahu pflegte in diplomatischer Geheimsprache (Raschi z St.: לשון חכמה שלא יבינו האחרים, vgl. Aruch s.v. רקע) zu sagen: Zerbrechet die Kohlen (oder machet sie glühend roth) und glättet die Goldstücke (d. h. schmelzet Gold bei Kohlenfeuer zu Goldstücken), damit mir daraus zwei geheime Fürsprecher (die Erklärung des Rasch und der Commentare: „damit mir zwei Hühner auf Kohlen gebraten werden", befriedigt nicht) gemacht werden, d. h. damit ich mit dem Golde zwei einflussreiche Männer, ähnlich den oben genannten drei Rhetoren oder Advokaten, zu geheimer Fürsprache bestechen könne.

Auch in der weiteren Stelle Erubin daselbst: אמרי ליה לר' אילעאי הצפינו היכן ר' אבהו אמר להן נתיעץ במכתיך והגניב למפיבשת ist nicht mit den alten Commentatoren unter מכתיך R. Jochanan oder der ordinierende Nasi und unter מפיבשת ein Gelehrter, bei dem sich R. Abbahu verborgen hielt, gemeint, sondern eher eine Anspielung auf zwei politische Persönlichkeiten zu suchen. R. Abbahu pflog Rath mit einem „Kronenträger", „Würdenträger" und hat sich nach dem Süden begeben zu einer hervorragenden Persönlichkeit, deren Names ich unter der Bezeichnung מפיבשת barg. Mephiboseth als Prinzensohn ist eine passende Bezeichnung für einen hochgestellten noch zu ermittelnden Zeitgenossen R. Abbahu's. Schon M. A. Schatzkes, Hamafteach, I., zu Berach 4a hat auf die typische Bedeutung des Namens Mephiboseth und anderer Namen hingewiesen.

Ulla b. Koschew, der vor den Nachstellungen der Zenobia sich zu R. Josua ben Lewi nach Lydda rettete, (vgl. Terumoth VIII., hal. 10) ist vermuthlich identisch mit R. Ilaï, von dem Erubin, a. a. O., R. Abbahu, nach dem Aufenthalt desselben befragt, aussagt: עלץ בנערה אחרונית עירנית והנעידתו אמרי לה אשה ואמרי לה מסכתא, wo sich נערה אחרונית auf die wegen ihrer Sittenstrenge berühmte Zenobia, eine priesterliche Frau („Sie gestattete Umarmungen ihrem Gemahle nur der Nachkommenschaft wegen. War ihre Hoffnung getäuscht, so wurde im folgenden Monate das Experiment wiederholt", Gibbon II, 21) beziehen kann. Die Namen Ulla und Ilaï wechseln oft mit einander, vgl. Frankel, Einleitung in den jerus. Talmud, 75b. 120a.

Die Tosefta Nasir c. 4 genannte „Mirjam die Palmyrenerin, מרים התדמורית muss eine vornehme und bekannte Frau gewesen sein, sonst wäre der von ihr berichtete Fall allgemein ohne Namensnennung vorgetragen worden. Sie hatte ein Nasiräergelübde abgelegt, in dessen Ausführung sie durch die Berührung mit der Leiche ihrer Tochter unterbrochen wurde. Die Rabbinen gaben ihr Verhaltungsmassregeln, sie war also eine Jüdin, wie ja auch Zenobia nach der Annahme älterer und neuerer Historiker sich zum Judenthum bekannt haben soll.

IV.

In den Halachoth gedoloth, hilchoth Eduth, ed. Warschau, f. 228a. wird dem Richterspruche nach biblischem und rabbinischem Rechte, nach dessen Fällung die Parteien einen von ihnen früher acceptierten Zeugen nicht mehr perhorrescieren können, der für die Parteien nicht rechtsverbindliche Spruch der Richter nach dem Volksrechte (דינא דמניסתא ודנהוומאי) gegenübergestellt: ודווקא דדייני דינא דאורייתא ודרבנן אבל דינא דמניסתא ודנהוומאי ולא כלום.

In den Hal. ged., ed. Hildesh., 475: אבל דמניותא דהטמין או דמסיק על דעתיה ולא כלום הוא. Der Herausgeber erklärt דהטמין überhaupt nicht und macht zu der 474 in den Anmerkungen angeführten La. דהנוומאי ein Fragezeichen. Das erstgenannte Recht דינא דמניסתא kommt auch B. kamma 114a, und daselbst auch עכ"ום דדייני בניתי, ferner in der Form דינא דמניוותא, B. mezia 30b, vor (Var. מנוחתא, מנושתא, מנוסתא), in den Teschuboth ha-Geonim, ed. Harkavy, No. 214: מנאיזנאן, dessen Bedeutung Harkavy nicht anzugeben vermag. Auch ניתי scheint mit מנוסתא zusammenzuhängen, da die Var: בנותי, בנוחתי, בניזתי bei Rabb., Dikd. Sof., verzeichnet werden. דינא דמנוסתא ist noch dunkel, die Erklärungen Mussafia's, Levy's und Kohut's sind nicht befriedigend. נהוומאי wird im Aruch nicht angeführt und fehlt in allen späteren Lexicis. N. Brüll's Erklärungsversuch, Jahrb. IX, 126, 131, ist unzutreffend. Die Halachoth Pesukoth, ed. Schlossberg, 51, bieten die La דהנימין, was wie דהטמין in der ed. Hild. in דהנומין zu emendiren ist. הנומן ist das syr. הנומן pers. anǵuman, Coetus, conventus, congregatio (Lagarde, Abh., 40.) דינא דהנומני ist also das in den Volksversammlungen zur Anwendung kommende, etwa das B. kamma 58b und B. bathr. 173b erwähnte persische Recht דינא דפרסאי, gegenüber dem bei den Gerichtshöfen geltendem Rechte. Aehnlich werden Gittin 11a כנופיאתה דארמאי Volksversammlungen der Aramäer, nach

Raschi שאינן ערכאות, nach R. Nathan blosse Zusammenkünfte ohne die Eigenschaft eines Gerichtshofes שמתקבצין לצוותא, den förmlichen Gerichten ערכאות בעלמא לא מושב בית דין ἀρχεῖον, ebenso die אגוראות של נוים, die ἀγοραί der Nichtisraeliten (Gittin 88b) den israelitischen Gerichtshöfen gegenübergestellt.

Im Talmud wird öfter eine gerichtliche Rügeurkunde gegen Parteien, die sich der Vorladung des Gerichtes Folge zu geben weigerten, und gegen renitente Schuldner unter dem Namen פתיחא erwähnt. (Varianten: Rosch hasch. 31b פיתקא, B. kamma 112b—113a nach der Münchener und and. Handschr.; auch im En Jakob durchweg פיתחא). Nach Aruch hat die Urkunde ihren Namen פתיחא, weil sie dem eigentlichen Urtheils- oder Bannspruch gegen den säumigen Zahler einleitend vorangeht, so auch Löw, graphische Requisiten, II, 98: „einleitendes Gerichtsverfahren gegen renitente Schuldner". Auch in der uns aufbewahrten alten Formel der פתיחא Alfasi, B. kamma X, Ittur, ed. Lemberg, 19a, Therumoth, ed. Vened. 1603, fol. 25b, Choschen Mischpat, § 98[1]) heisst es ופתחנא לידה בדינא. M. Bloch, „die Civilprocessordnung nach mosaisch-talmudischem Rechte" 25, giebt keine Etymologie des Wortes. פתיחא ist ein offener Brief, ein mit dem Gerichtssiegel versehenes Gerichtspatent, wie syr. פתיחונא litera patens parva, epistola bei Payne-Smith s. v. Davon zu trennen ist פיתקא, später פטקא πιττάκιον, Sachs, Beitr., I, 93, ar. בטאקה pers. בתך. In den Responsen der Geonim, ed. Harkavy, זכרון לראשונים, kommt S. 1 und 161—62 (No. 333) יפתקא דלוטתא, und S. 80, in einem wahrscheinlich von R. Haï Gaon herrührenden Gutachten יפתקא דדיאנותא vor, ersteres Uebersetzung von שטר שמתא Bannbulle, womit Raschi zu Rosch hasch. 31b פתיחא erklärt. יפתקא דדיאנותא ist ein Patent über die Einsetzung eines Richters und lautet nach dem daselbst mitgetheilten Wortlaute in der Uebersetzung also: „Wir haben N. N. als Richter am Orte N. eingesetzt und ertheilen ihm die Befugniss, Recht zu sprechen und für alle religiösen und Wohlthätigkeitsangelegenheiten, das Erlaubte und Unerlaubte Fürsorge zu treffen. Auch ist er befugt, gegen Jeden, der sich seiner Jurisdiction nicht fügt, nach seinem Ermessen nach göttlichem Rechte strafend einzuschreiten". Dieselbe Urkunde wird von anderen Geonim פתקא דדיאנותא und von Ibn Giath in einem Auszuge aus Alfasi יפתקא דרשותא, was dasselbe

[1]) Ein abweichendes Formular in den Responsen der Geonim, ed. Harkavy, No. 142, vgl. die Note daselbst S. 357.

bedeutet, genannt, vgl. Harkavy das., S. 355—56. In den von Halberstam veröffentlichten, gleichfalls dem R. Haï Gaon zugeschriebenen, gereimten שערי שבועות kommt zweimal יחרים בהחרימו־ביפתק und ביפתק mit den Varianten פסק und פתיק vor. Harkavy, S. 396, will überall פיתקא oder פתקא ändern. יפתקא hier ist die Abkürzung von יפתקא דלוטתא und das wiederholte Vorkommen der Form יפתקא bei verschiedenen Geonim beweist, dass wir es hier nicht mit einem blossen Schreibfehler aus פיתקא zu thun haben. Vielmehr haben die in Persien und Babylonien lebenden Geonim und die Abschreiber ihrer Gutachten offenbar an das pers. jâfteh Zeugniss gedacht.

Herzfelder, Jüd. Literaturbl. 1879, 102—103, M. Bloch, die Civilprocessordnung nach mosaisch-talmud. Rechte, 16—17, und Harkavy, Responsen, S. 90, A. 9, S. 93, 140 und 359 haben richtig nachgewiesen, dass in den rabbinischen Lexicis bisher אדרכתא Besitzergreifungsurkunde und אורכתא Vollmacht = שטר הרשאה nicht genügend auseinandergehalten wurden [1]). Auch das zu אורכתא gehörende Verbum wird in den Responsen genannt: הרשיתיו והשלטתיו אורכתיו מיניתיו על פלוני (S. 90), ich habe ihn bevollmächtigt; מאן דמוריך (93), Jemand der eine Vollmacht ertheilt. Herzfelder stellt אורכתא mit עורכי oder אורכי הדיינים (Aboth I, 8) Advokat zusammen: Jemandem die schriftliche Vollmacht geben, ihn vor Gericht zu vertreten. Harkavy denkt an eine Ableitung von אריך, das Sukka 44b und B. mezia 75a in der Bedeutung: erlaubt, passend gebraucht wird, also: Erlaubniss. Gegen beide Ableitungen bestehen Bedenken, die Etymologie des Wortes bedarf noch der Aufhellung.

מאריקי nach de Lara und Levy, nh WB, II, 132 ταραχή ist aus קמאדיקי καταδική verschrieben. In Jerusch. Sota, I, hal. 4 = Wajikra R. c. 9, Bamidbar R. c. 8 und Debar. R. c. 5: ומלקין ליה ספסלה ist nicht mit Samuel Jafe und Mat. Keh. zu übersetzen: man schlägt ihn auf einem Stuhle (subsellium), vielmehr ist ספסלה aus dem öfter vorkommenden ספקלא spicula verschrieben.

Für נכסי מלוג sind zahlreiche Erklärungen gegeben worden. Aruch leitet, der talmudischen Tradition folgend, das Wort von מלג ausraufen oder von λόγος ab, נכסים שקבל עליו בדבור בלא אחריות; Mussafia denkt an ἀμέλγω mulgeo, andere an ἀμέργω abpflücken. Frankel, Grundlinien des jüd.

[1]) Der Plural lautet: ארשיאתא ואורכאתא (93).

Eherechts, XXXIII, Note 2, schreibt: „Die Mitgift eines צאן ברזל genannt . . . das Vermögen, das die Frau für sich behält, Parapherne, heisst נכסי מלוג abzupflückende Güter, d. i. der Mann pflückt die Früchte, den Ertrag ab.“ Auch S. Meyer, die Rechte, II, 234, 343, 366 spricht von Gütern des eisernen Viehes und den Rupf-, d. h. Benutzungsgütern. Im haschachar, IX, 572 ist sogar allen Ernstes מלוג als eine Verstümmelung des Wortes peculium hingestellt worden. Ich halte es für einen alten Rechtsterminus, zusammenhängend mit dem zweimal im Talmud und zwar immer in Verbindung mit Frauen vorkommenden מלונא דשמרי Sack oder Tasche von Documenten. Nach B. bathr. 151a ist die Mutter des frommen Amram im Besitze einer Tasche von Documenten מלונא דשמרי, welche sie bei ihrem Ableben in mündlicher Verfügung als Eigenthum ihrem Sohne Amram überreicht. מלונא ist = μολγός lederner Sack, Beutel, wovon lat. bulga, das auch in den romanischen Sprachen als fr. bougette, ital. bolgia, alth. pulge, mhd. bulge, in budget und Geldpulge, Geldtasche enthalten ist. (Diez, et. WB, I, bolgia, Schmeller, b. WB, I, 237). נכסי מלוג sind die Güter, deren Documente die Frau in ihrer Tasche verwahrt, die den Grundstock ihres Taschengeldes, ihres Budgets, bilden. Sprachlich nicht zusammenhängend ist das bei den arabischen Juristen oft gebrauchte mulk, das in den Rechtsgutachten der unter mohammedanischer Herrschaft lebenden Rabbinen, z. B. bei Samuel di Medina, u. z. in der Form מולקי, sehr oft erwähnt wird, auch in's Syrische מולכנא Kirchengut, Besitzthum überhaupt (vgl. Payne Smith s. v.) und zu den Byzantinern in der Form μούλκια possessiones übergegangen ist. „Die Sclaven gehören nach der übereinstimmenden Erklärung der mohammedanischen Rechtsgelehrten zu dem beweglichen Besitzthum ihrer Herrschaft, sie sind mulk, d. h. aus freier Hand veräusserlich“ (Pischon in Zeitschr. der DMG. XIV, 248). Vgl. Mischna Jebam. 7,1 und die beiden Talmude z. St., Tosefta, Jebam. c. IX über הכניסה לו עבדי מלוג ועבדי צאן ברזל. Die Erklärung bei Lampronti מולקי פירושו מלכות ורי״ל המולך ואדון בבית או חנות entspricht der bei den arabischen Lexicographen gegebenen Definition.

V.

Ueber Sclaven, Sclavenrecht und Sclavenbefreiung nach rabbinischen Quellen ist schon viel Zutreffendes von verschiedenen Autoren geschrieben worden, ohne dass Alles aufgehellt und erschöpft worden wäre. Der Einfluss

des römischen Rechts tritt vielleicht bei keinem Abschnitte des jüd. Rechts so stark hervor, als gerade hier[1]). Frankel, der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte, S. 60, behauptet noch, dass kein lateinischer Rechtsausdruck im Talmud nachweisbar sei; wir werden sehen, dass Ausdrücke, wie libertinus, vindicta, tabula und vielleicht auch manumissio in die Talmudsprache eingedrungen sind.

Pineles, Darkah schel Thora, 75, und nach ihm Jastrow, Revue des études juives, 7, 150 haben gut nachgewiesen, dass in den bei Sclavenbefreiungen genannten, von Auslegern und Lexicographen verkannten אנדוכתרי (Gittin 20 a.), אנטוקטא (Traktat der Sclaven, ed. Kirchheim, c. III) und הרנירקטיאונים (jer. Gittin IV, hal. 4) nur verschiedene Formen und Verballhornungen von vindicta βένδικτα, vindicatio, manumissio per vindictam stecken. — Eine Art der Sclavenbefreiung wurde auch durch כיפה, im Traktat Abadim קיפה, bewerkstelligt: יוצא בכיפה (a. a. O.) Schon Raschi und Aruch erklären כיפה für eine Kopfbedeckung, Mütze, ohne jedoch den Zusammenhang dieses Kleidungsstückes mit der Sclavenbefreiung näher auszuführen. Nach römischer Sitte erhielt der freigelassene Sclave als Zeichen seiner Freiheit einen Hut, eine runde Filzkappe, pileus, woher auch die Saturnalienmütze, die französische Freiheitsmütze und die Narrenkappe stammt[2]). Die Kenntniss dieses Rechtsbrauches ermöglicht erst das richtige Verständniss der Talmudstelle Gittin 39b: Eine Sclavin, deren Herr schwer krank war, sprach zu demselben weinend: Wie lange noch soll ich in der Sclaverei schmachten! Da nahm er seine Mütze (כומתא) und warf dieselbe der Sclavin zu mit den Worten: Nimm diese Mütze als Dein Eigenthum hin und erwirb damit Deine Person (Deine Freiheit). ויל קני דא וקני נפשך R. Nachman wollte die Freilassung der Sklavin nicht anerkennen, weil die Freilassungsurkunde durch den inzwischen verstorbenen Herrn nicht ordnungsmässig ausgestellt war und diese Art der manumissio durch die Mütze eine nach jüdischem Rechte unzulässige war. Vgl. Tosaphot z. St.

---

[1]) Auch von den Arabern behauptet Kremer, Culturgeschichte der Araber, I, 526, dass bei ihnen die Art der Freilassung der Sclaven ganz der römischen manumissio entspricht.

[2]) Nach römischer Rechtsanschauung galt von dem Sclaven: nullum caput habet, wobei caput im Sinne von Rechtspersönlichkeit aufzufassen ist. (Puchta, Institutionen, II, § 212). Durch den ihm gewährten pileus erhält er gleichsam sein caput wieder.

כומתא in unserem Texte, wovon nach Fränkel, aram. Fremdw. 53, arab. كمّة runde Mütze entlehnt ist, wird von Raschi und Aruch übereinstimmend als Mütze, weiche glatte Mütze erklärt. Nach Aruch warf der Herr der Sclavin die Mütze zu, um sie in den Besitz eines Werthgegenstandes zu setzen, für dessen Erlös sie ihre Freiheit erlangen sollte (קנין חליפין). Aber nicht auf einen beliebigen Werthgegenstand kam es dabei an, sondern speciell auf die Mütze, deren Erwerbung dem Sclaven die Freiheit eintrug.

Nach dem Justinianischen Gesetze sollte das Gebot des Herrn oder seiner Erben, dass die Sclaven mit Zeichen der Freiheit (pileati) dem Leichenbegängniss beiwohnen sollen, als manumissio gelten (Puchta, Institut., II, 90). — — Im Jobeljahre gaben sich die befreiten Sclaven in der Zeit zwischen dem Neujahrs- und Versöhnungstage der Lustbarkeit bei Speise und Trank hin und trugen zum Zeichen der Freiheit Kränze auf dem Haupte (ועטרותיהם בראשיהם (Sifra Behar). Während nach römischer und moderner Anschauung das Recht mit bedecktem Haupte zu erscheinen als Zeichen der Freiheit galt, war den Orientalen, die in der Regel das Haupt zum Zeichen der Ehrerbietung vor Gott und den Menschen bedecken [1]), die Entblössung des Hauptes ein Akt der Freiheit und Unabhängigkeit. So übersetzt denn Onkelos ביד רמה (2 BM. 12,8): ברוש גלי und im Midrasch, Schemoth Rabba, Abschn. Bo, heisst es: Als Gott den Israeliten den Abschluss der Leidenszeit in Aegypten ankündigte, entblössten alsbald die Frommen ihre bisher verhüllten Häupter מיד גלו הצדיקים את ראשיהם שהיו מכוסין (vgl. Jahrbuch, אוצר הספרות, II, lit., Abth. S. 9). Den arabischen Sclaven war ein Theil des Kopfhaares abgeschoren und daran waren sie kenntlich, daher heisst ein wirklicher Sclave عبد الملك Freytag, arab. Archäol, 226, vgl. 5 BM 21,12.

Die Vindicta war bekanntlich ein Stab, den der Lictor bei der Befreiung der Sclaven auf das Haupt derselben unter Sprechung der feierlichen Befreiungsformel legte. Vindicta est virgula quaedam, quam lictor manumittendi servi capiti imponens eundem servum in libertatem vindicabat, dicens quaedam verba solemnia: hunc ego hominem ex jure quiritium meum esse ajo, hunc hominem liberum esse volo. Boeth. in Cic. Top. 1, 2, 10 bei Bruns, fontes, vgl. ein altes Glossar bei Brissonius, de form., 8,37; Ph. Lotmar, zur

[1]) Vgl. Sabb. 156b: כסי רישך כי היכא דתהוי טלך אימתא דשמיא.

Legis actio sacramento in rem, 41—43: Glossae Basilicae, bei Ducange, gl. med. graec.: βένδικτα, Vindicta, ἡ ῥαβδός μεθ' ἧς ὁ ἄρχων ἢ ὁ πραίτωρ τὴν τοῦ ἐλευθερουμένου κεφαλὴν ἔπαιον, φάσκοντες, φαμὲν τὸν παρόντα ἄνθρωπον εἶναι ἐλεύθερον καὶ πολίτην ῥωμαῖον. Durch das Berühren mit der vindicta oder festuca, feruca (vindictam imponere) machte der Herr vor dem Gerichte, dem Prätor sein bisheriges Eigenthum an dem Sclaven geltend und zugleich seinen Entschluss kund, seinen Anspruch an denselben aufzugeben. Er liess dann den bisherigen Sclaven im Kreise nach allen Weltgegenden herumdrehen, um ihm anzudeuten, er könne nunmehr gehen, wohin er wolle.[1]) Dieser Rechtsgebrauch tritt uns auch ni den folgenden Midraschstellen entgegen: משל למלך שהיו לו עבדים הרבה ורצה לעשות אחד מהן בן חורין וליתן לו זמורה חור ועשה אותו סנקלימיקום עמדו חביריו כנגדו אמרו אם הוא עצמו בא ונטל לעצמו אותה גדולה יפה עשו שעמדו כנגדו עכשיו שרבו הוא שעשה לו כל מי שעומד כנגדו לא כנגד רבו הוא עומד? Bamidbar Rabba c. 18; dagegen im Jalkut Korach § 750: . . . , וליתן לו זמורה עמד חברו כנגדו ואמר הוא עשה עצמו בן חורין ונטל לעצמו אותו גדולה וכו' und im Tanchuma Korach ist das charakteristische זמורה verwischt und der allgemeine Ausdruck שדרה an die Stelle getreten: . . . . רצה לעשות אחד בן חורין ליתן לו שדרה עשה אותו סנקלימיקום — — — אילו הוא עושה עצמו בר חורין ונטל לעצמו אותו גדולה וכו'.

In der ed. Buber ist זמורה wieder in seine Rechte getreten und, wie Buber bemerkt, bieten auch die ed. princ. Constant. des Tanchuma und eine Oxforder Handschrift die La זמורה.

Schon der Verfasser des Comment. Matthenoth Kehunna schreibt zu Bamidbar Rabba c. 18: שכך היה המנהג שכל מי שהמלך משחררו נותן בידו זמורה והוא סימן חידות וכו', dass der Rebstab nach altem Brauche als Zeichen der Befreiung galt. In der That ist זמורה hier nicht allgemein als Sinnbild der Herrschaft, sondern als vindicta zu fassen und die Stelle zu übersetzen:

Ein König, der viele Sclaven besass, wollte einen derselben befreien und ihm die Vindicta geben, (Levy I, 544 unrichtig: ihm die Rebe, d. h. den Centurienstab zu übergeben), ihn darauf sogar zum συγκλητικός (Rathsherren, vor-

[1]) Vgl. die Commentare zu Livius 2, 5 und Horat., Satir., II, 7, 76—77; S. Meyer, die Rechte der Israeliten, II, 54; Brüll, Jahrb., IV, 112, wo jedoch, wie bei Weiss, Gesch. der Tradition, II, 30—31, Manches zu berichtigen ist.

nehmen Beamten, vgl. Sachs, Beitr. I, 147) ernennen. Hätte der Sclave sich selbst befreit und die Rathsherrenwürde angemasst, so wären seine Genossen berechtigt gewesen, sich gegen ihn aufzulehnen. Nachdem ihm aber die Freiheit und die Amtswürde von seinem Herrn gegeben wurde, wäre eine Auflehnung der Sclaven dagegen gleichbedeutend mit einer Auflehnung gegen ihren Herrn.

Die oben erwähnte Umdrehung der Sclaven durch den bisherigen Herrn bei dem Acte der Befreiung bildete ein so hervorragendes Symbol bei der manumissio, dass circumagi bei Seneca mit Rücksicht auf diesen Gebrauch geradezu: in Freiheit gesetzt werden bedeutet. Festus, v. manumitto . . . tum is servum circumagit et e manu hominem liberum mittit, cfr. Bruns, fontes, ed. 3, p. 245; Glück, Pandektencommentar, B. 37 und 38, IV, 322; Unterholzer, von den Formen der manumissio per vindictam, Zeitschr. für gesch. Rechtswiss., II, 149 bei Puchta, Inst., II, 88. Es wurde dem Sclaven bei der manumissio ausdrücklich gesagt und später auch bescheinigt, er könne nunmehr gehen, wohin er wolle, so bei Plautus in den Menaechmen: liber esto atque abito quo voles. Nach den alten Gesetzen der Burgunder, der Longobarden, der Angelsachsen noch bis in's dreizehnte Jahrhundert hinein wurde dem befreiten Sclaven die Ermächtigung gegeben und bescheinigt: de quatuor viis ubi volueris ambulare, liberam habeas potestatem; oder: ut post hunc diem quatuor angulis terrae licentiam et potestatem habeat faciendi etc.; oder: eat quocunque voluerit, portas habens apertas; oder: in quamlibet mundi partem eat, bei Ducange, vgl. Med. latin., s. v. manumissio.

Durch die Kenntniss dieses Rechtsbrauches wird eine dunkle Stelle im Sifra, Behar, verständlich. Es wird erörtert wie die im Jobeljahre, allen Sclaven zu verkündende Freiheit (דרור, 3 B. M. 25, 10) sich zu vollziehen habe. וקראתם דרור אין דרור אלא חירות אמר ר׳ יהודה מה הלשון דרור מדבר: באידרא (Var: כמדייר בידיירא, מדייר בי דיירא כאידרי) ומסחר בכל מדינה.

Im Talmud, Rosch. hasch. 9b, werden die letzten Worte des Sifra wesentlich verändert angeführt: כמדיירי בי דיירא (Var: דמדיירי בדיירא, כי מדור בי דריא, כמדייר בי דירא) ומוביל סחורה בכל מדינה.

Nach Raschi's gleichlautender Erklärung zum Pentateuch und zum Talmud bedeuten diese Worte: der Sclave könne wohnen (דר), wo er wolle und sei von Niemandem mehr abhängig: מי שהוא רשותו לגור ככל מלון שירצה שדר בכל מקום שהוא

רוצה ואינו ברשות אחרים. Nachmanides wiederholt diese Erklärung und will sogar יובל als die Erlaubniss, sich fortan frei zu bewegen, auffassen: יוֹבֵל הוּא שבה יובַל כל איש אל אחוזתו ואל משפחתו יוּבִילוּהוּ רגליו מרחוק לגור. — Aruch, דר, 3 liest כי מדואר דריא ומוביל סחורה und erklärt: wie der Träger oder Läufer (דואר), der von Ort zu Ort die Waaren herumträgt, also könne nunmehr der Sclave frei seiner Wege gehen. Kohut, III, 134 widmet der Stelle eine ausführliche Besprechung und leitet דייר und דירא vom arab.: דאר ringsumhergehen und דאירה Kreis, auch rabbin. דורא Kreis, ab. Die Verschiedenheit der Lesarten und Erklärungen beweist, dass schon den Alten die Stelle dunkel war. Der Text des Sifra ist der ursprünglichste, die Stelle ist zu übersetzen: דרור bedeutet: Freiheit, der Sclave wurde im Kreise herumgeführt und konnte nunmehr nach allen Ländern und Gegenden hin sich wenden. מסחר בכל מדינתא bedeutet wie 2. Chron. 17, 9: ואסחרו בכל קרוי יהודה umhergehen, herumreisen=הֶחָזִיר. Aus dem einfachen אסחר לכל מדינתא ist dann im Talmud מוביל סחורה לכל מדינה geworden, wodurch der ursprüngliche Sinn der Stelle verdunkelt wurde, wenn auch סחורה auf סחור zurückgeht und die im Umherziehen feilgebotenen Waaren bedeutet. Es ist eine bloss witzige Auslegung, wenn דר וסוחרת (Esther 1, 6) im Talmud dahin erklärt wird, dass Ahasver allgemeine Handelsfreiheit gewährt habe שקרא דרור לכל בעלי סחורה (Megilla 12a.) — Auch מר דרור (2 B. M. 30, 23) erklärt R. Samuel b. Meïr als die im Geschäftsverkehr bei allen Kaufleuten geschätzte Myrrhe (חשוב בכל סוחרי מדינות), während andere Ausleger wie Nachmanides auch hier דרור als Freiheit fassen und nach dem Vorgange Onkelos: מירא דכיא an eine fehlerfreie ungefälschte Myrrhe oder gar an die von einem im Freien herumlaufenden Thiere entstammende Myrrhe denken. Aehnlich erklärt auch Tobia ben Elieser im Lekach Tob. (δόλος, dolus) מר דרור שאין בו דולם. Buber hat das letzte Wort nicht erkannt und hielt an der Lesart קומם רולם oder fest.

Der terminus manumitti (manus, χεῖρ, יד, pers.: dast, Hand und Gewalt) ist in יצא ידי חובתו, יצא מתחת ידו abgekürzt in יצא = der Gewalt der auf ihm lastenden Verpflichtung entgehen, nachgebildet, vgl. — לצאת ידי חמקום, ידי הבריות und schon Kohel 7, 18: ירא אלהים יצא את כלם nach Graetz, Kohel. z. St. — In Gittin 43b: מן הנכרי כיון שעשה לו לוה עליו (על העבד) הנכרי נמוסו יצא לחירות ist der vom Sclaven gebrauchte Ausdruck: עשה נמוסו, wodurch derselbe seine Freiheit erlangt,

schon den Talmudlehrern nicht recht verständlich gewesen. Es wird die Frage aufgeworfen מאי נמוסו, von R. Huna b. Juda durch נשקי (nach Raschi: ein am Halse des Sclaven angebrachtes Zeichen oder Siegel, ebenso Aruch נמם, dagegen s. v. נשק: eine dem Sclaven von seinem Herrn umgehängte Waffe), von R. Scheschet durch: Kauftermin erklärt. Die Münchener Talmudhandschr. liest נמוסי, ein Petersburger Codex נאמום, die Tosefta, Ab. sara IV: נימוסות. Das Wort ist offenbar ein Fremdwort, in demselben Zusammenhange wird auch von einer über den Verkauf der Sclaven aufgenommenen Urkunde אונו ὠνή und von סיקריקון jus sicaricum geredet. Pineles, Darkah schel Thora, 77, Weiss, Gesch. der Tradition, II, 25, Rapaport, bei Kohut, Aruch, V, 346 und Levy, III, 400 kommen über die traditionellen Erklärungen von נמוסי nicht hinaus. Im Aruch wird diesem נמים ein besonderer Artikel gewidmet zum Unterschiede von dem bekannten נומם νόμος. Ich hielte נמוסי in Verbindung mit Sclavenbefreiung für eine von den babylonischen Amoräern nicht mehr recht verstandene Verkürzung von מנומיסי manumissio. Der Ausdruck עשה לו נימוסו wird auch in Bezug auf den Verkauf eines Feldes gebraucht, Tosefta, Terumoth II, 11. Auch hier ist es fraglich, ob נימוסו, wie Schwarz, Tosefta, I, 247 behauptet mit νόμος zusammenzustellen ist. Ich halte das Wort an beiden Stellen für ein altes Corruptel aus טימוסו und übersetze die Stellen also: גוי שמשכן שדהו לישראל אע"פ שעשה לו ישראל נימוסו (טימוסו) עליה פטורה מן המעשרות ופטורה מן השמיטה wenn ein Heide dem Israeliten sein Feld verpfändet hat, so ist dasselbe, obzwar der Israelit den Werth desselben bereits abgeschätzt hatte (τῖμος, τίμησις, טימום, טמסית bei B. Bahlul) dennoch (weil noch dem Heiden gehörend) den Zehent- und Schemittavorschriften nicht unterworfen. לוה עליו מן הנכרי ביון שעשה לו נכרי נמוסו (טימוסו) יצא לחירות. Wenn der Israelite mit Verpfändung des Sclaven vom Heiden ein Darlehn aufnimmt, so erlangt der Sclave, sobald der Heide die Abschätzung desselben vorgenommen hatte, die Freiheit. In der Mischnah Gittin 4, 6, deren Erklärung im Talmud unsere Stelle von נמוסו bildet, folgt unmittelbar darauf: אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן: man darf für die Gefangenen nicht über ihren abgeschätzten Werth hinaus das Lösegeld zählen, also auch hier ist von Abschätzung die Rede. Ueberdies ist der Ausdruck עשה טימום: eine Schätzung vornehmen, auch sonst nachweisbar. Zu 3 B. M. 25, 42 wird im Sifra tradirt: לא ימכרו ממכרת עבד שלא יעמידו בסימטא (שלא יעשה סימטא) ויעמידנו (Var. im Jalkut: Im Sifre,

Waetchanan Anf., על אבן הלקח. (Jalk: אבן התכר כהמקח). Raschi paraphrasiert die Stelle also: ממכרת עבד בהכרזה כאן יש עבד למכור[1]. Maimonides im Buche der Gebote, Verbote § 258, citirt aus dem Sifra: שלא יעשה סימטא[2]), ebenso das Buch Wehishir: שלא יעשה סימסא. Weiss, im Commentare zum Sifra, gesteht, das Wort nicht erklären zu können, und vermuthet סימטא aus סטמא Zeichen verschrieben, man mache an den Sclaven kein brandmarkendes Zeichen. Ich lese עשה טימסא und übersetze: „die israelitischen Sklaven sollen nicht wie heidnische Sclaven verkauft werden, man nehme mit ihnen keine öffentliche Abschätzung und Versteigerung vor (τίμησις= הכרזה öffentliche Feilbietung) und stelle sie nicht auf den Verkaufstein, d. h. das steinerne Gerüste, auf welches die Römer ihre zum Verkauf ausgebotenen Sclaven und Kriegsgefangenen stellten, woher der Ausdruck emtus a lapide. Hierher gehört auch nach der richtigen Bemerkung von B. Beer die Stelle in dem Traktate von den Sclaven, cap. II: (Sieben kleine jerus. Traktate ed. Kirchheim),
wo אין קונין שני עבדים כאחד שאין עושין טומריא בשני עבדים, טומרא, mit dem die Erklärer, auch Lattes, nichts anzufangen wissen, in עשה טימסא zu ändern und zu übersetzen ist: Man kauft nicht zwei Sclaven zu gleicher Zeit, denn man darf nicht zwei Sclaven zusammen abschätzen und versteigern. — נימום ist öfters auch aus טומם τόμος corrumpirt, so in Megilla 12b: מרדכי מוכתר בנימוסו היה כעדי, wo Aruch נימום als νόμος erklärt und עדי für ein nomen propr. hält, was auch, Bacher, Agada der babylon. Amoräer, 82 annimmt; nach Raschi soll נימום=δόμα, nach dem Commentar zum En Jacob עדי=הדי, dieser, wie עדא=הדא sein; R. Scherira, in den Responsen der Geonim, ed. Lyck, No. 17, fasst עדי als Schmuck und נימום als νόμος. Ich lese מוכתר בטימוסו בעדי von τόμος Liste, Verzeichniss, Geschlechtsregister, מגלת יוחסין, ס' יוחסין, und übersetze: Mordechai wurde in seinem genealogischen Verzeichnisse, in seinem Stammbaume mit einem besonderen Schmucke gekrönt oder bekränzt, er trug gleichsam eine Adelskrone, indem die zwei Stämme Jehuda und Benjamin sich um die Ehre, ihn Israel gespendet zu haben, stritten (משפחות מתגרות זו בזו. איש יהודי — ימיני — Megilla das.). Der Ausdruck מוכתר בטימוסו בעדי ist ganz besonders bezeichnend in seiner Anwendung auf einen Stammbaum und ist dem griech.-latein.

[1]) Ebenso Moses Coucy, Buch der Gebote, Verbote No. 175, vgl. ויקרא אברהם von Abraham Palaggi aus Smyrna zum Sifra.
[2]) Vgl. auch Jad. hachasaka, von den Sclaven, I, 5.

Sprachgebrauche nachgebildet, denn στέμμα, stemma bedeuten in erster Linie den Kranz, dann den Kranz, mit welchem die Brustbilder der Ahnen umgeben und geschmückt wurden, endlich die mit Kränzen verzierte Pergamentrolle des Familienstammbaumes, den man an den Büsten der Ahnen aufzuhängen pflegte, dann: den Stammbaum, die Ahnentafel selbst, שלשלת יוחסין. — Der unter dem Namen Raschi's gehende Comment. zu Ber. Rabba, c. 25, liest statt des richtigen טימטן של צדיקים Geschlechtsregister der Frommen, falsch: נימוסן Namen der Frommen; ebenso wird טומסין die Geschlechtsregister der Israeliten in Mechilta Abschn. Beschallach, unrichtig als נמוסין in Schemoth R., c. 5, wiedergegeben und von Levy, III, 387 falsch durch Gesetzessammlungen übersetzt. Levy schreibt: „richtiger wäre הגימוסות!" In Schemoth R., c. 5, wird das Geschlechtsregister kurzweg ספר und im Tanchuma, Absch. Waëra: דפתרא διφθέρα genannt.

Das von Aruch erwähnte Sclavenzeichen oder Siegel wird ausdrücklich im Talmud, Sabbath 58a, genannt, und zwar zwischen einem Siegel am Halse oder am Kleide, zwischen einem Metall- oder Thonsiegel (חותם של טיט) unterschieden. Auch die babylonischen Sclaven trugen kleine Oliven aus gebranntem Thon am Halse, worauf der Name des vorigen oder gegenwärtigen Besitzers, manchmal auch der des Sclaven und das Datum des Ankaufes, bemerkt war. Solche Thonoliven sind in grosser Zahl erhalten (Tiele, Gesch. Assyriens und Babylon, II, 505, 536; Bezold, hist. Zeitschr., 25, 128; Feuchtwang in Monatsbl. I, 135.[1]) In B. mezia 73b und Jebamoth 46a, wo namentlich an letzterer Stelle von Sklavenbefreiung die Rede ist, bedeutet daher: מוהרקיה דהני בטפסא (בספטא) דמלכא מגח nach Raschi's Erklärung: חותם עבדות שלהם, die Sklavensiegel derselben sind im Schranke (Archive) der Regierung aufbewahrt. Die Ableitung von מוהרק aus pers. muhr Siegel bei Lagarde, ges. Abth., 29, wird daher von Fleischer bei Levy, III, 41, der blos die Erklärung Aruch's mittheilt, ohne Grund bestritten. Vgl. auch Tosefta Makkoth IV, wo von Brandmarkung der Sklaven (stigmatici, notati, inscripti) zur Verhinderung der Flucht derselben die Rede ist, הרושם על עבדו שלא יברח. Vgl. רשום דאינש לא אית עלוי [Gittin 86a], dieser Sclave trägt noch kein Zeichen eines Herren, Var: רשו = רשות, er gehört noch Niemandem. — Aus den Anschauungen einer späteren

[1]) Vgl. Sabbath 57b: כבלא דעבדא, Sclavenkette, nach Raschi: חותם שעושין לעבד בכסיתו, לסימן הוכחה שהוא עבד Siegel am Kleide der Sclaven.

Zeit heraus lässt der Midrasch Bereschith Rabba, c. 79, aus dem Geheimarchive oder dem Gerichtshofe des Pharao סקרידין (σέκρετον secretum, forum, tribunal juridicum, σύνεδριον, δικαστήριον, βασιλικόν σέκρετον bei Ducange, gl. gr., s. v.) den Befehl ergehen, dass kein Sclave zur Herrschaft gelangen oder Zeichen der Herrschaft: Armringe (כלידרים χλιδών), tragen oder nach Anderen sich der Steigbügel bedienen soll, vgl. Brüll, Jahrb., I, 190, 191, meine Beiträge zur Gesch. der hebr. u. aram. Studien 50. Durch das Recht goldene Ringe zu tragen, jus aureorum annulorum (Dig. XL., 10), τὸ τῶν χρυσῶν δακτυλίων δίκαιον (Nov. 78 c., 1. 2) erhielten römische Sklaven die Freiheit (Puchta, Institut, 8. Aufl. von Krüger, II, 100).

Dem römischen Rechte entnommen ist, dass der Sklave testamentsunfähig ist: אין לודר עשה דיתיקי אלא בן חורין Agadath Bereschith, c. 81, bei Jellinek, Beth hamidrasch, IV, 110, der λούδαριος (Gladiator) kann keine letztwillige Verfügung (διαθήκη) treffen, blos ein freier Mann. Für לודר steht im Jelammedenu: מנמכום μονόμαχος (vgl. Aruch s. v. und im Jalkut ויחי §157 schlechtweg עבד). J. Fürst, gloss. graeco hebr., לודר weist auf dieselbe Bestimmung in Land, Anecd. Syr., 196 hin. — Die Ehe mit einem Wettkämpfer galt für schimpflich. In Ber. Rabba, c. 20, wird zur Erläuterung des Schriftwortes I B. M. 3, 16. „Nach Deinem Manne wird Dein Verlangen sein, er aber wird über Dich herrschen" folgende Geschichte erzählt: Eine Frau (Var: סברינות) מבית טברינות aus der Familie oder dem Orte der Tiberianer oder Severianer war verheirathet mit einem לוטם nach der La des Aruch, oder לסטים nach der La des Midraschtextes, (ללסטים) היתה נשואה ללוטם, der sie schlecht behandelte. Als die Weisen davon hörten, wollten sie ihn zurechtweisen. Sie aber erschien vor denselben und zeigte ihnen einen goldenen Leuchter, auf dem ein thönernes Lichtgefäss angebracht war (um anzudeuten, dass sie, obwohl mit einem ihr unebenbürtigen Manne verheirathet, dennoch gern Alles von demselben ertrage). Levy, II, 482 und, ihm folgend, Fürst, gloss., s. v. halten לוטם für λιτός schlicht, gering. Aber ein einfaches Adjectiv ohne weiteren Zusatz, der auch im täglichen Sprachgebrauch nur selten vorkommt, ist hier undenkbar.

Ebensowenig annehmbar ist Kohut's Erklärung V, 35 durch das spätlat.: leutus, ein am Boden haftender Sclave. Unter לוטם ist ein bekanntes Wort mit einem prägnanten Sinn zu suchen. Ich lese אתליטם ἀθλητής, das öfter in den Midraschim und bald nach der oben aus Ber. R., c. 20,

citierten Stelle: in Ber. R., c. 22, angeführt wird: שני אתליטין וכו׳. Einem schön gebauten Athleten ist zuzutrauen, dass er die Neigung selbst einer vornehmen Frau auf sich lenkt, die er aber, seinem rohen Handwerk entsprechend, später roh behandelt. — Ein ganz singuläres und einzeln stehendes Vorrecht der Sclaven, die im Eigenthum des Staates sich befinden, ist, dass diese über die Hälfte ihres Erwerbes durch Testament giltig verfügen können (Ulpian XX, 16 bei Puchta, Institutionen, II, 85). Von solchen dem Staate gehörenden Sclaven (servi fiscales) ist im Midrasch, Esther Anf., die Rede הלוקח לו עבד מן הטמיקא, „wer einen Sclaven vom Fiscus kauft" טמיקא ist ταμειακά, tamiaca, possessiones, patrimonium principis, ad fiscum pertinentia (Duc., gl. gr.) אתם טמיקא אתם „ihr Israeliten gehört zum göttlichen Krongut, seid fiscalisches Eigenthum" heisst es eben daselbst. „Darum wagt Niemand, Euch zu erwerben" (ואין קונה 5 B. M. 28, 68).

לבריון (Jalk. I, 309d und zu Esther II, 172c, gewöhnlich gekürzt in בריון (wie בורני aus לבורנין Liburna), soll nach Sachs, Beitr., I, 6 und Fürst gloss. βαλλίων Wasserträger der lüderlichen Dirnen, nach Levy λάβρος ein zügelloser Mensch sein; Kohut denkt an βαρύνεω belästigen, oder an mlat. barigena Raufbold, und de Lara lässt es aus בר und יוני= ein Sohn der Unterdrückung, ein gewaltthätiger Mensch zusammengesetzt sein. In לבריון und בריון ist lediglich eine durch den Volksmund abgekürzte Form von libertinus zu suchen. Das Wort wird im Talmud und Midrasch sowohl in der engeren Bedeutung: Sohn eines freigelassenen Sclaven, als auch zur Bezeichnung eitler, zügelloser, sittenloser Menschen, wie im franz. libertin, libertinage gebraucht. Die Juden hatten schon früh Gelegenheit, mit diesem römischen Rechtsausdrucke nahe Bekannschaft zu machen. Die Nachkommen der von Pompejus nach Rom geführten jüdischen Gefangenen führten daselbst den Namen Libertini und besassen nicht lange nachher in Jerusalem eine eigene Synagoge der Libertini (τίνες ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων, Apostelgesch. 6, 9, vgl. Lud. de Dieu zu Acta Apost. z. St; Graetz, Gesch., III^3, 182; III^4, 165, 370 und Schürer, Gesch. des Volkes Israel, II, 506 bis 507 unter Hinweis auf Philo, leg. ad. Cajum, Mang., II, 568—569, Tacitus, Annalen II, 85=Sueton, Vita Tiberii, 36 und Josephus, Ant. 18, 3, 5). Nach Tacitus sandte Tiberius 4000 jüdische Libertini nach Sardinien zur Bekämpfung des dortigen Räuberwesens (coërcendis illic latrociniis); wenn sie daselbst umkommen sollten, so wäre es für den römischen

Staat ein geringer Verlust (vile damnum). Um dieselbe Zeit lebte Abba der Sicarier, אבא סיקרא ריש בריוני דירושלים, Oberhaupt der Libertini in Jerusalem, Neffe des R. Jochanan b. Sakkai. Derselbe spielt nach Gittin 56a eine Rolle bei der Belagerung Jerusalems. Er ist, wie schon Rapaport, Erech Millin, s. v. nachgewiesen hat, mit dem in zwei Midraschstellen בן בטיח genannten und als der Anführer der Sicarier in Jerusalem ראש סיקרין bezeichneten Neffen des R. Jochanan b. Sakkai identisch und war ein Mann von ungewöhnlich kräftigem Körperbau, weil die Mischna Kelim 17, 12 [1]) eine grosse Faust als Faust des Ben Batiach (אגרופו של בן בטיח) bezeichnet. Die בריוני, (Berach 10b), welche R. Meïr durch ihren Uebermuth kränkten, waren gleichfalls libertini. R. Eleasar b. Simon wurde von den Römern zur Zeit des Severus mit einer Expedition gegen jüdische Freibeuter beauftragt = coërcendis latrociniis bei Tacitus in der oben angeführten Stelle (vgl. Graetz, IV 2, 227). Im b. Talmud, B. mezia 83b, lautet der Ausdruck לתפוס גנבי, dagegen in der Pesikta di R. Kahana, Abschn. Beschallach, (ed. Buber 91b): ר״א ב״ש אתמני ארטל ליפרן (Var: Ms oxf: ארכן ליפרן, Aruch, ed. pr., ארכי ליפורין). Levy und Fürst erklären das Wort als ἀρχιληπτής Oberhaupt der Häscher. Ein solches Wort existiert aber im Griechischen nicht. Ich halte ליפרן = לבריון, das nicht mit Levy, II, 471, „vielleicht aus בריון mit vorgesetztem ל entstanden", aus dem vielmehr בריון abgekürzt ist = libertinus, und ארכן ליפרן, ἄρχων libertinorum oder archilibertinus, welches Amt dem Eleasar ben Simon übertragen wurde, ist genau entsprechend dem ריש בריוני im Talmud und ארכי בריונים in Pesikta, ed. Bub., 122b (vgl. daselbst in der Note die richtige La des Aruch s. v. אטקטיקיא), die gleichfalls als rohe sittenlose Menschen geschildert werden. Bacher, Agada der Tannaiten, II, 514 hält ארכי בריונים für „hybridisch aus ἀρχιλῃστης und ריש בריוני zusammengesetzt". — In Pesikta di R. Kahana, ed. Buber, 196b = Jalkut I, 309d: der König winkte ללובירים שלו, und man erstach den Absalom, sind neben dieser La des Jalkut, ed. Vened., noch zahlreiche Varianten: ללופרין, und die La des Aruch ללטירים vorhanden. Hier ist weder an laterensis noch an λάτρις, sondern wieder nur an libertinus zu denken: der König winkte seinem Freigelassenen und man erstach den Absalom [2]). In Exod R. 128c ist von einem Könige die Rede,

[1]) Vgl. Tosefta, Kelim 7, ed. Zuckerm., f. 586.

[2]) מפלא את כליו bei Levy, nh. WB., s. v. לבריון, bedeutet nicht wie Levy übersetzt „seine Werkzeuge untersuchen, sondern: der Freigelassene sass und säuberte seine Kleider."

dessen בריונים (בריזנים ש ל ו) seinen königlichen Purpur verletzten. Die Kaiser hatten libertini in ihrer Umgebung, von denen einige als Günstlinge zu hohen Ehren gelangten und oft von ihrem Einflusse einen sehr schlechten Gebrauch machten. Die בריוני המדינה, die dem Könige entgegengehen, um von demselben einen Steuernachlass für die Provinz zu erwirken, sind gleichfalls libertini. (Tanchuma, ed. Buber, Emor § 30, und Parallelst., Buber hat die Stelle unrichtig aufgefasst). Aus den Reihen der libertini scheinen vorzugsweise die Sicarier, die in der Geschichte des Unterganges des jüdischen Reiches eine Rolle spielen, hervorgegangen zu sein und schon Rapaport hat vermuthet, dass ריש בריוני = Oberhaupt der libertini nur eine erklärende Glosse zu אבא סיקרא = Anführer der Sicarier ist. Libertini und Sicarier sind nur zwei verschiedene Bezeichnungen derselben Personen. Ueber Zeit und Veranlassung von jus sicaricum סיקריקון haben sich Graetz in einem nachgelassenen, dem Programme des jüd.-theol.-Seminars in Breslau 1892 beigegebenen Aufsatze und Rosenthal, oben S. 1 ff., ausgesprochen. In der Stelle Pesikta R., c. 23, und Num. R., c. 8: בנימוסות שלנו כל מי שכתב עצמו סינרון למלך הוא כופר באבותיו ist nicht mit Levy, III, 388, 478 an σαγαρίος (?) Waffenträger (?) zu denken oder mit J. Fürst, gloss., 153 סינרון in סטרטיוט zu ändern, sondern סינרון als Sicarier סיקרון zu fassen: Wer sich als Sicarier dem Könige verschreibt, verleugnet Vater und Mutter.

In der Stelle Sifre zu 5 B. M. 32, 30 (Haasinu, § 323) אם לא כי צורם מכרם וה' הסנירם — ר' יהודה (ר' חנניה :Var.) איש טבעים (כפר טבעין) אומר משל לאחד שאמר לחבירו עבד קירי (קרי :Var.) אני מוכר לך אבל אני איני כן מוכרני מיד וסנירני מיד וכו ist עבד קירי als herrengleicher Sclave oder als Sclave eines Herrn (κύριος, vgl. Friedmann z. St.) oder von Fürst, gloss., als ein zu bestimmter Zeit (καίριος) abzuliefernder Sclave erklärt worden. Ich lese עבד סיקרי = ein durch Sicarier geraubter Sclave, dessen Kauf und Verkauf keinen vollen Anspruch auf Rechtsgiltigkeit hatte, weil das Verhältniss zu dem ursprünglichen Besitzer des Sclaven nur gewaltsam durch den Raub des Sicariers aber nicht rechtlich gelöst war. Die Extradition eines solchen Sclaven an den Käufer konnte also nur mit Vorbehalt erfolgen. In הסנירם und ומסנירני liegt die agadische Anspielung auf עבד קירי = סיקרי, סינרון. In Tosefta, Ab. sara III (IV), ed. Zuckermandl 464: המוכר עבדו לנוים וכו' נטל בחובו או שנפל לו בסיקריקון יצא בן חורין ist von einem solchen durch Sicarier verkauften Sclaven die Rede. Der durch Sicarier bewerkstelligte

Verkauf ist ungiltig, der Sclave erlangt dadurch die Freiheit. Die Sifrestelle ist also zu erklären:

„Ihr Fels verkauft sie und Gott überliefert sie"; die Verstärkung von „Verkaufen" und „überliefern" will den Gedanken aussprechen; Gott verkauft die Israeliten nicht in zweifelhafter Weise gleich Sicariersclaven, sondern verkauft und extradiert sie sofort direct aus seinem wohlberechtigten Besitze, aus seiner Hand, (מיד, vielleicht zu lesen מידו), so dass sie dem neuen Besitzer unanfechtbar überantwortet sind.

Ueber קאלופראסין und קאקפרסין καλὴ πρᾶσις und κακὴ πρᾶσις, ferner סמפון in Bezug auf Sklaven, vgl. meine Bemerkungen in der Zeitschr. der DMG, B. 35, S .140 und 725. Bei Payne Smith, thesaurus Syr., ist die unter ארסים (f. 593) aus Land, Anecdot. syr., I, 222ᵛ Ende und 223ᵛ, 151—52 und 195 entnommene Stelle zu streichen und unter פראסים zu stellen.

In den Midraschim sind zahlreiche Bilder dem Sclavenleben entlehnt: in irdischen Kreisen wird ein Sclave, gegen den Anfechtungen vorliegen, nicht gekauft, nicht also bei Gott, der mit den Menschen eine Probe anstellt; der Sclave trägt das Licht (פנס φάνος) vor seinem Herrn her, während Gott dem Menschen leuchtet; der Sclave badet, bekleidet, beschuht, trägt seinen Herrn, wacht neben seinem schlafenden Herrn, nicht also Gott u. s. w. (Schemoth R. c. 25). — Der Sclave zieht seinem Herrn voran, um demselben ein Quartier zu bereiten, während Gottes Bundeslade den Israeliten voranzieht, um ihnen eine Lagerstätte zu erkunden u. s. w. (4. B. M. 10, 33, vgl. Num. R., c. 16 Ende: ומתקן לו אימימסייה (Var: איטמוסיא, אטמסיאה). Letzteres Wort ist bisher von allen Lexicographen als ἑτοιμασία vorbereitete Station erklärt worden, während ἑτοιμασία nur Bereitschaft, Bereitwilligkeit bedeutet. Es ist אסטטמוסיא σταθμός Quartier, Station zu lesen, (vgl. אסטטיבא אסטטיונא) (מנחה=אסטטיא 4 B. M. 10, 33; אתר בית מישרי im Targum= castrorum locus der Vulgata)

Was in Numeri Rabba vom Sclaven ausgesagt wird, dass er seinem Herrn das Quartier vorbereitet, wird in dem weit älteren Sifre zu derselben Stelle 4 B. M. 10, 43 vom אנטיקוסר behauptet:

וארון ברית ה' משל לאנטיקוסר שהיה מקדים חיילותיו מתקן להם מקום שישרו כך היתה השכינה מקדמת לישראל ומתקנת להם מקום שישרו." Wie der אנטיקוסר seinen Truppen voranzieht, um ihnen eine Lagerstätte vorzubereiten, also zog die Bundeslade Gottes den Israeliten voran, um ihnen eine Lagerstätte vorzubereiten. Wer ist der אנטיקוסר (so lesen

auch die Handschriften nach Friedmann z. St., im Jalkut: אנטיקסר)? Das Wort an dieser Stelle ist in keinem der vorhandenen Wörterbücher angeführt, es kann hier unmöglich mit אנטיקיסר, der in Ber. R., c. 53 und 85, und Tanchuma, ed. Buber, Abschn. וישא, § 19 vorkommt und Statthalter des Kaisers ἀντικαῖσαρ bedeuten soll, identisch sein, da es nicht die Aufgabe des Statthalters des Kaisers ist, den Truppen als Quartiermeister voranzuziehen. Es ist vielmehr אנטיקנסור zu lesen = antecessor, Fourier der Armee. „Antecessores" sind diejenigen, welche der Feldherr einem Heereszuge voranschickte, um Kundschaft von allem Nöthigen zu bringen — neben den speculatores. Caesar, b. Afr., 12; Sueton., Vitell. 17, Lübker, Reall. s. v. antecessores. Das Wort wird von den Byzantinern in der Form ἀντικένσωρ gebraucht. Nach zahlreichen Anführungen aus den griechischen Kriegsschriftstellern bei Ducange, gl. gr. s. v. ἀντικένσωρες, werden also genannt qui exercitus antecedunt et loca idonea ad constituenda castra investigant, also genau dasselbe, was im Sifre von אנטיקסר ausgesagt wird.

Der Stammbaum des R. Eleasar Fleckeles,

eine Ahnenprobe Moritz Hartmanns.

Von

Prof. **Dr. David Kaufmann.**

Wenn es an sich schon einen hohen Reiz gewährt, auf den Schultern gleichsam Einer Familie durch die Abfolge von Geschlechtern in alte Zeiten hinaufzusteigen, auf den Aesten eines zuverlässigen Stammbaums zu grauen Jahrhunderten emporzuklimmen, so kommt auf dem Gebiete der jüdischen Geschichte zu dem Reize auch noch die Seltenheit und der Werth solchen Genusses hinzu. Je weniger es in der, man möchte sagen, unpersönlichsten aller Litteraturen, der jüdischen, dem Forschenden vergönnt ist, zu allem Menschlichen der Persönlichkeit vorzudringen, desto aufschlussreicher sind diese seltenen Zeugnisse über die Abstammung hervorragender Männer aus unserer Mitte, da sie nicht nur für diese selbst, für die Gelehrtengeschichte, sondern allgemeiner und oft typisch für die Cultur- und Zeitengeschichte zu nützen sind. Dem

Erbadel geistiger und sittlicher Vorzüge ist im Judenthume mit Recht zu allen Zeiten ganz besondere Verehrung und Pietät gewidmet worden. Aus den Tiefen von Geschlechtern reifen wie aus verborgenen segenführenden Schichten die Kräfte herauf, die in einzelnen Individuen die Wonne ihrer Zeit, die Bewunderung der Welt erzeugen. Und wenn schon bei leiblichen Eigenthümlichkeiten oft Wunder der Vererbung sich offenbaren, so ist auch sicherlich einzelnen Zügen der geistigen Begabung etwas Familienhaftes eigen, das wir nur darum nicht nachzuweisen vermögen, weil es an den Urkunden dieses Nachweises fehlt. Da aber, wo sie sich erbringen lassen, tritt uns die Erblichkeit der Anlagen oft zum Greifen deutlich entgegen. Darum verwandelt sich für manchen bedeutenden Mann sein Stammbaum gleichsam in die Elemententafel, aus der sich die Formel zur Bestimmung seines Geistes und seiner Eigenart entnehmen lässt.

Es war mir daher eine freudige Ueberraschung, unter Papieren, die ich der Freundschaft des Rabbiners Dr. Nathan Porges in Leipzig verdanke, einem Stammbaume des R. Eleasar Fleckeles aus Prag zu begegnen, den er mit eigener Hand auf zwei dicht gefüllten Columnen der ersten Seite eines Foliobogens entworfen und wenn auch nicht völlig, so doch fast zu Ende geführt hat. Ich kenne diese Hand aus dem Gemeindebuche meiner Vaterstadt Kojetein, in dem zahlreiche Eintragungen von ihr herrühren. R. Eleasar hatte im Sommer des Jahres 1779 das durch den Weggang des nach Semnitz in Ungarn und später Boskowitz in Mähren berufenen Rabbiners Bär Bloch aus Hamburg erledigte Rabbinat angetreten, das eine kurze Zeit von dem unglücklichen des Sabbatianismus verdächtigten Kojeteiner Gemeindemitgliede Elieser Lasi Kohen [1]) verwaltet worden war. Aber schon am 3. Elul 1783 [2]), nach

[1]) F. 60a des Gemeindebuches zeigt seine Unterschrift: היום יום א' א"ח דשבועות תקל"ט לפק הק' אליעזר לאו' כהן כעת במקום רב דפה. Seinen Grabstein auf dem Gottesacker von Kojetein hat mein verewigter Lehrer, Rabbiner Jakob Brüll, erneuern lassen.

[2]) Ib. f. 7a bedingt sich R. Bär Bloch היום עשרק מו' שבט שנתקל"ח לפק-הק' יששכר בער בלאך מהמבורג המצפ לקהק מעמניק במדינו' הנר, dass es ihm innerhalb der nächsten drei Jahre, wenn das Kojeteiner Rabbinat wieder zur Besetzung gelangen sollte, freistehe, es wieder anzutreten. Daselbst findet sich von der Hand R. Eleasars die Eintragung: אם רוצים אלופי' רו"ט ובע"מ לקבל רב ומורה מחויב' להודיע להרב מרה אלעזר פלעקלש מהיום תוך עשר שני' כמבואר במכתב מהרב ר' אפרים צוילק ז"ל נעשה פה נ"מ א' ג' אלול תקמ"ג לפק נמ [Kojetein =] יצא. R. Bär Bloch war vorher Rabbiner von Eiwanowitz in Mähren, s. L. Eisler in „Jüdisches Centralblatt" XI, 117f.

kaum vier Jahre langem Aufenthalte in Kojetein, zog es ihn, wie vor ihm 1767 R. Ephraim Zülz, der ebenfalls aus Prag in die kleine mährische Gemeinde gekommen war, nach der Heimat, an die Seite des abgöttisch verehrten Lehrers, des R. Ezechiel Landau, zurück. Doch verliess er die ihm lieb gewordene Gemeinde nicht, ohne für zehn Jahre bei einer neuen Erledigung ihres Rabbinates das Vorrecht des Wiederantrittes sich vorzubehalten.

Neun Generationen hinauf wusste der einem begüterten und angesehenen Prager Patriciergeschlechte entsprossene R. Eleasar seinen Stammbaum väterlicherseits fortzuleiten. Die liebevoll gepflegte Erinnerung an einen grossen Ahnen, den achten in der Reihe, R. Wolf Fleckeles, hatte das genealogische Interesse in dieser Familie geweckt und erhalten. Vom Vater auf den Sohn ging die Kunde, dass der Schwiegersohn des grossen Prager Chronisten und Astronomen, des am 22. August 1613 verstorbenen David Gans, derselbe, dem R. Liepman Heller die Ehre einer namentlichen Anführung für eine selbstständige Erklärung in seinen Tosafot zur Mischna Kilajim 3,2 hatte angedeihen lassen, Wolf Fleckeles der Heros eponymus ihres Geschlechtes sei. Es war also einer der Beisitzer eines Rabbinates, von dem Heller die seiner besonderen Beachtung gewürdigte Ausleguug empfangen hatte.

Wenn der Vater R. Eleasars, David Fleckeles, den väterlichen Stammbaum schon mit so viel Treue hegte und bewahrte, so hatte er der Abstammung seiner Mutter sich zu berühmen vollends alle Veranlassung. Wie eine Sonne ihres Familienhimmels leuchtete in der siebenten Generation der Name ihres Ahnen, des sprüchwörtlich ob seines Scharfsinns berühmten Rabbiners von Krakau, R. Heschel. Frumet Fleckeles, die Gattin des bei der Regierung angesehenen und einflussreichen, durch seine Verdienste um das Gemeinwohl wie um Einzelne ausgezeichneten, die Ehre seiner Familie in einem langen und gesegneten Leben steigernden Wolf Fleckeles, war die Tochter des Prager Vorstehers Josef Harpmer d. i. Harfner. Mit dem Gatten in guten Werken wetteifernd, fand sie Gelegenheit, bei der Vertreibung der Juden aus Prag für Kranke und Wöchnerinnen wenigstens einen kargen Aufschub bei den Behörden zu erwirken. Aber als hätte sie selbst die Stadt ihrer Väter nicht verlassen wollen, starb sie Donnerstag, den 22. Juli, am 22. Tammus des Unglücksjahres 1745 in Prag. Ihre Mutter Sara, die Tochter des Arztes Nathan aus der Wiener Familie Epstein, war, wie ich eine Lücke in den Angaben R. Eleasars

ergänze[1]), 1738 als Wöchnerin verstorben. Mit diesem Arzte in Verwandtschaft zu treten, war für Josef Harfner eine Auszeichnung. Nathan Epstein war nämlich durch seine Frau Pessel, der Schwiegersohn des aus Krakau in Prag angesiedelten R. Löb [Baruch][2]), eines durch seine Gelehrsamkeit und Frömmigkeit nicht minder als durch Familienadel hervorragenden Sohnes des Krakauer Synagogengründers R. Eisik R. Jekels[3]), dessen Ruf bis Amsterdam zu Manasse b. Israel gedrungen war. Der Ruhm dieses durch fürstliche Wohlthätigkeit sich hervorthuenden, in seinen frommen Stiftungen fortlebenden Mannes war durch seine Familienbeziehungen zu Wien auch in österreichischen Landen verbreitet. Der reichbegüterte Abraham Hecht[4]), der Besitzer des schönsten Hauses im Wiener Ghetto vor der Vertreibung von 1670, war nämlich R. Eisiks Schwiegervater. Hecht selber hatte aber neben seinem

---

[1]) Vgl. Hock, die Familien Prags p. 99 und 248. Aufmerksame Prüfung dieser Stelle im Stammbaume R. Eleásars lehrt, dass durch das Homoioteleuton von הגבירה bei der Reinschrift, wie ich vermuthe, einige Worte, etwa שרה בת הגבירה oder ähnliche ausgefallen sein müssen. Josef Harfners Frau war die Tochter Nathan Epsteins, was im Stammbaum durch diese Lücke übergangen erscheint.

[2]) Bei Hock a. a. O. 172 heisst des Vater Pessl's, den R. Eleasars Stammbaum Löb nennt, Baruch. In den Krakauer Gemeindeaufzeichnungen ist von diesem Sohne R. Eisiks, wie ich durch Ch. N. Dembitzer's Güte weiss, nichts überliefert, dagegen findet sich, wie mir Herr F. H. Wetstein in Krakau mittheilt, im Memorbuche der Synagoge R. Eisiks ein Enkel Namens Löb erwähnt: יזכור אלהים את נשמת החבר ר' יהודא ליב בן מורנו הרב ר' יוסף ר' אייזק ר' יעקלש ואשתו הצנועה מרת יטה בת החבר ר' יצחק ונכדו מהר"ר אברהם בן החבר ר' נחמן שהלך לעולמו בעבור שאביו נתן מתנה מרובה בעדם בשכר זה תנצב"ה ענא"ו שרר"ל ועכשצו"צ שבגן עדן ונאמר אמן.

[3]) Ueber die Synagoge des nach seinem Grabstein in Krakau (s. J. M. Zunz עיר הצדק p. 179 No. 24) am 21. Juni 1653 verstorbenen R. Eisik R. Jekels (s. Zunz, Monatstage p. 35) und über das 1647 von dessen Bruder erbaute Zufluchtshaus in Krakau s. המגיד, Jahrgang 2, p. 47. Nach Ch. N. Dembitzer כלילת יופי f. 5a wäre R. Israel Jechiel Cohen der Schwiegervater R. Eisiks gewesen, so dass eine nochmalige Ehe desselben angenommen werden müsste. Kayserling, Menasse b. Israel p. 76, verballhornt den Namen in Isaac Jecells (Joseph).

[4]) Vgl. Kaufmann, die letzte Vertreibung der Juden aus Wien, p. 188, n. 6, und Hock a a. O. p. 96, n. 1. Wie mich mein seither heimgegangener Freund Ch. N. Dembitzer belehrt hat, wäre R. Wolf Hecht, der Lehrer R. David Oppenheim's (s. Kaufmann, Samson Wertheimer, p. 96, n. 1), der Sohn dieses Wiener Exulanten, und wenn die neue Quelle nicht trügt, ein Enkel R. Heschels gewesen. Der lange Aufenthalt R. Heschels in Wien erführe durch diese Angabe eine neue Beleuchtung; er hätte im Hause seines Schwiegersohnes verweilt. Vgl. Kaufmann, die letzte Vertreibung p. 63, n. 1. Wolf Hecht, der Ende 1667 in Krakau einen Theil seines steinernen Hauses verkauft, entäussert sich damit seines grossväterlichen Erbtheils. Die

Reichthum den für jene Zeiten beneidenswerth ansehnlichen Vorzug, der Schwiegersohn des Krakauer vielbewunderten Rabbiners R. Heschel zu sein. So war also Frumet Fleckeles' Grossmutter, die Mittwoch den 30. August, am 11. Elul 1724 verstorbene Pessel Epstein, die Ur-Urenkelin des gefeiertesten Talmudmeisters von Krakau.

Wenn so durch die Eltern des Vaters der Ursprung R. Eleasars zu Leuchten des Talmudstudiums und weltlicher Wissenschaft wie R. Heschel und David Gans zurückgeleitet wird, so sehen wir ihn durch die Eltern seiner Mutter vollends an die stolzesten Namen der neueren jüdischen Geistesgeschichte, an den hohen R. Löw und R. Ephraim Lenczyc, die zwei Brennpunkte des Prager Ghettos an der Wende des 16. Jahrhunderts, geknüpft. Der Vater seiner Mutter Chaje Sara, der fromme Synagogenvorsteher der Hochschule in Prag, Ephraim, war nämlich in gerader Abfolge der Urenkel des gefeiertesten jüdischen Predigers und Sittenlehrers der neueren Zeit, des Donnerstag, am 21. Februar 1619, in Prag verstorbenen, unter dem Namen seines berühmtesten Buches als Oleloth Ephrajim bei der Nachwelt fortlebenden R. Salomo Ephrajim Lenczyc[1]). Der Vater Ephrajims, dieses Namensträgers seines Urgrossvaters, der als Beisitzer des Prager Rabbinates zu Namen gelangte, R. Hirsch Schüttenhofen, war nämlich ein Sohn der Tochter des R. Ephrajim Lenczyc und seiner Frau Selde[2]). Im Geiste der Zeit, in der glänzende Vertreter des Thorastudiums und des Reichthums wetteifernd um die Töchter berühmter Lehrer in Israel sich bewarben, hatte R. Ephrajim sowohl den bekannten Urheber des Jalkut Reübeni, R. Ruben Hoschke, als den begüterten Primator von Prag, Isak Schablowitz, zu Schwiegersöhnen sich ersehen können. R. Hirsch Schüttenhofen, der Sohn Isaks, war als Enkel des R. Ephrajim Lenczyc zugleich also ein Neffe des am 3. April 1673 in Prag ver-

---

Eintragung im Gemeindebuche lautet nach einer Mittheilung F. H. Wetstein's: רשום בכתב אמת שהב' ר' וואלף הטכט בן האלוף הראש כהר"ר אברהם הטכט סג"ל מק"ק ווינא מכר להאלוף מוהר"ר שמחה סג"ל מקראקא את חלק מבית אבנים שהיה לו בקראקא. נעשה ביום א' ד' כסליו תכ"ח לפ"ק נאם יצחק בן הרב מוה חנוך ז"ל ספרא מתא מה ק"ק קראקא.

[1]) In seinem Epitaph Gal-Ed. No. 10 lese ich statt ו' אדר שני שעט, da es 1619 keinen zweiten Adar gab: [שנת =] שני. Der 7. Adar 1619 fiel aber wirklich auf einen Donnerstag. Darnach ist Zunz a. a. O. p. 11 zu berichtigen. Vgl. Güdemann, Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den deutschen Juden, p. 78 ff.

[2]) S. Hock, a. a. O. p. 184 n. 2.

storbenen R. Ruben Cohen b. Hoschke[1]). R. Hirsch gelang es aber auch, durch seine Ehe mit Judith, der Tochter des R. Chajjim b. Leser b. Todros, der er die Aufnahme in die Familie des hohen R. Löw dankte, den Ruhm seines Geschlechtes zu mehren. Dieser R. Chajjim, Rabbiner der Pinkassynagoge in Prag und Primator der Gemeinde, der Mittwoch, den 4. September, am 29. Elul 1709 in hohem Alter verschied, war nämlich durch seine Mutter Judith, nach der er schlechthin Chajjim Judithens genannt wurde, ein Urenkel R. Sinaï b. Bezalels, des Bruders R. Löw's[2]). Wie ein Bindeglied zwischen ihm und seinem Schwiegersohn stand R. Hirschs Onkel, jener Ruben Hoschke, den mit R. Chajjim so innige Freundschaft im Leben verband, dass der überlebende Freund im Tode selbst mit ihm verbunden sein wollte und sein Grabstein in das Grabdenkmal R. Chajjims als Seitenwand einbezogen wurde.

In noch nähere Beziehung zur Familie des hohen R. Löw trat der Sohn R. Hirschs, Ephrajim, der Grossvater des R. Eleasar Fleckeles, durch seine Ehe mit Gütel, der Tochter des R. Meïr Perls. Dieser, als Sekretär und Beisitzer im Rabbinate Samson Wertheimers in Wien bekannt[3]), zog sich in seinen späteren Jahren nach seiner Heimat Prag zurück, wo ihm wohl Dank der Munificenz der Familie Wertheimer in der Nähe der Klaussynagoge ein ansehnliches Haus eingeräumt und ein lebenslängliches Ehrengehalt bis zu seinem, Sonnabend den 28. Februar, am 20. Adar I 1739 erfolgten Tode[4]) verliehen wurde. R. Mose, der Sohn des 1695 in Prag verstorbenen grossen Kabbalisten R. Eleasar[5]), der Enkel und Namensträger des in allen Zweigen des jüdischen Wissens gleich gelehrten R. Mose Perls, durch seine Mutter Mate der Enkel R. Ahrons, der seinen Ursprung bis auf R. Ascher b. Jechiel zurückleitete[6]), und durch R. Ahron der Urenkel von dessen Schwiegervater, dem hochberühmten Prager Druckherrn Mose

[1]) S. Lieben, Gal-Ed, No. 83a, Zunz a. a. O. p. 16.

[2]) S.G al-Ed, No. 83b., R. Meïr Perls' מגילת יוחסין, f. 10b, und den Titel des שנות חיים seines Enkels und Namensträgers, dessen Vorwort für die Geschichte der Prager Vertreibung von 1745 zu nützen ist. Auch dieser zeichnet noch gleich dem Grossvater מוריא, das trotz der Familientradition Nichts mit spanischen Exulanten zu thun haben dürfte, sondern, wie ich (Revue des études juives XX, 309 ff.) zu beweisen versuche, so viel als „aus See" bedeutet.

[3]) S. Kaufmann, Samson Wertheimer, p. 56 n. 1.

[4]) S. Hock, a. a O., p. 280.

[5]) אבינו וקנינו הה החסיד המקובל אלקי וחכם בכל חכמות התורה מוהי משה מטרליש ז"ל nennt ihn R. Meïr Perls, מגילת יוחסין, f. 10a.

[6]) S. Hock, a. a. O., p. 75.

b. Bezalel, dem Gersoniden [1]), leitete nach der Familienüberlieferung den Namen Perls von Perl, der zweiten Gattin des hohen R. Löw ab, deren Kinder sich nach ihr als ihrer ehrwürdigen Stammutter benannt haben sollen. R. Meïr Perls ist aber auch zugleich der Geschichtsschreiber der Familie des hohen R. Löw und seiner Brüder geworden, deren von ihm angefertigter Stammbaum eine der schätzbarsten Urkunden der jüdischen Familiengeschichte bildet.

Mehr aber als durch diese seine eigene Aufzeichnung, in der er von seiner eigenen Person zu sprechen es nicht für angezeigt gehalten haben mochte, werden wir durch seinen Enkel R. Eleasar Fleckeles über die noch engere Verbindung belehrt, in die R. Meïr Perls zur Familie des hohen R. Löw getreten war. Noch auf der Talmudschule in Kalisch, als Meïr noch zu den Füssen des grossen Lehrers R. Abraham Gumbinner gesessen hatte, war er mit der Tochter des Simon Brandeis, seiner Cousine [2]), verlobt worden. Als sie ihm später nach Böhmen als Gattin folgte, wurde ihr hier ungewöhnlich klingender Name Ruchama in den verbreiteteren Nechama verwandelt. Es sollte aber auch hier nicht dauernd ihres Bleibens sein; es war ihr nicht beschieden, an der Seite ihres Gatten in der böhmischen Erde zu ruhen. Ihr Enkel überliefert, dass sie 1745 nach der Vertreibung der Juden aus Prag auf der Wanderung in Dessau zu Grabe gebracht worden sei. Ich vermuthe, dass sie mit ihrem Sohne Mose, der damals bereits Rabbinatsassesor von Prag und ein namhafter ethischer Schriftsteller war, sich nach dem Reich gewendet hatte. 1748 versieht dieser nämlich ein Exemplar seiner ethischen, 1739 in Prag erschienenen Schrift Mischmereth ha-Bajith zu Brandenburg als Prager Exulant mit einer Widmung für den dortigen Gemeindevorsteher Selig [3]). Er war offenbar damals bereits in der Heimkehr nach Prag begriffen, wo er in der Nacht auf Sonnabend, den 22. Schewat 1757, verstarb [4]).

---

[1]) S. Zunz, Gesammelte Schriften, 3, 198.

[2]) Er nennt Simon: בעל דודתי. Vgl. Hock, a. a. O, p. 53. Hiernach hätte der im Jahre 1666 geborene R. Meïr Perls seinen 1665 in Prag verstorbenen Schwiegervater Simeon Brandeis nicht gekannt. Von einer Tochter Simeons, die wohl bei einem ihrer Brüder zu Polen erzogen worden sein musste, erwähnt R. Meïr im Stammbaume Nichts. Oder sollte die Wittwe Simeons in Polen nochmals sich verheirathet haben und R. Meïr's Frau nur eine Halbschwester der polnischen Rabbiner Brandeis gewesen sein?

[3]) Dr. J. Perles in Frankels Monatsschrift 15, 231 f.

[4]) Hock, a. a. O., p. 281.

Durch diese seine Grossmutter ward R. Eleasar Fleckeles der Familie Brandeis verwandt, in der durch fast ein Jahrhundert das Rabbinat vom Vater auf den Sohn forterbte. Von ihren Brüdern, die in polnischen Gemeinden das Rabbinat bekleideten, war ihm aber namentlich nur Einer, R. Jakob Brandeis bekannt. Durch ihn ward er der Vetter des R. Mose Brandeis, eines Sohnes desselben, der in der Schule des scharfsinnigsten Talmudlehrers seiner Zeit, des R. Abraham Broda, die Grundlage zu seinem Ruhme legte, der ihn unter dem Namen des R. Mose Charif auf seine Schwingen nahm. Zum Schwiegersohn des reichen Fürther Klausgründers Gabriel Lewi ersehen, erhielt er das Rabbinat von Schnaittach mit dem Sitze in Fürth, von wo er zum Rabbiner von Jungbunzlau in Böhmen berufen wurde. Hier vermählte er sich in zweiter Ehe mit Rebekka, der Tochter des bekannten Prager Predigers R. Baruch aus der Familie Austerlitz [1]). Nachdem er hier sechszehn Jahre als Rabbiner und Schuloberhaupt eine segensreiche Wirksamkeit entfaltet hatte, die er nur durch längere Besuche in Prag zum Zwecke von Lehrvorträgen unterbrach, wurde er zum Rabbiner von Mainz berufen, wo ihm noch eine Thätigkeit von 34 Jahren vergönnt war, bis er Mittwoch, den 24. Juni, am 27. Sivan, des Jahres 1767 sanft, wie er gewirkt und gelehrt hatte, verschied [2]). Im Rabbinate von Jungbunzlau war ihm sein Sohn R. Bezalel gefolgt, der an Einem Tage mit dem Vater noch vor dem Abschluss des 40. Lebensjahres verstarb [3]). Die Katastrophe, die 1745 über die Prager Gemeinde hereinbrach und seine Familie so hart betraf, sollte am Furchtbarsten in das Leben dieses Mainzer Rabbiners selber eingreifen. Als nach Abzug der Preussen die beutelustige entfesselte österreichische Soldateska wieder in Prag einzog, war eines der ersten Opfer ihres durch Mord und Verwundungen bezeichneten Raubzuges durchs Prager Ghetto R. Gabriel Brandeis, der Sohn des Rabbiners von Mainz, der damals bereits dem Rabbinate von Prag als Beisitzer angehört hatte [4]). Ein dritter Sohn R. Mose's war Jakob

[1]) Kaufmann, die letzte Vertreibung p. 173 n. 3.

[2]) Diese Mittheilungen über R. Mose Brandeis aus dem mittleren Memorbuche der Gemeinde Mainz verdanke ich Herrn Rabbiner Dr. J. M. Bondi daselbst.

[3]) M. Grünwald, Jungbunzlauer Rabbiner, p. 16. Im Memorbuche von Mainz ist daher in dem Chronostich נחידה ולא נמות zu rechnen: ולא נמות [= 527].

[4]) In der jetzt der Bibliothek des jüd. theol. Seminars in Breslau gehörigen arg fragmentierten Chronik der Prager Vertreibung findet sich unter

Brandeis, der zwanzig Jahre dem Rabbinate von Darmstadt vorstand und zuletzt als Rabbiner von Hamm, Jülich und Berg nach Düsseldorf berufen wurde, wo er Dienstag, den 24. Mai 1774 verstarb. Durch die Ehe Jakobs mit der Sonntag, 3. Januar 1779 im Tode ihm nachgefolgten Mannheimerin Rebekka Reinganum d. i. Rheingönnheim war die Familie Brandeis mit einem der angesehensten Häuser unter den Juden Süddeutschlands verschwägert worden. Eine Tochter R. Mose's, die am 8. August 1800 verstorbene Gütele, war dem Sohne des Düsseldorfer Rabbiners Samson b. Salomo Eljakim Gottschalk ha-Levi, Namens Abraham David, nach Düsseldorf als Gattin gefolgt.

Mag nun gleich durch zerrüttete Ueberlieferung oder mangelhafte Erinnerung in die Angaben dieses Stammbaums hier und da selbst ein Irrthum sich eingeschlichen haben, so können wir doch in allem Wesentlichen uns beruhigt seiner Führung anvertrauen. In der geistigen Physiognomie, die wir aus der litterarischen Thätigkeit des R. Eleasar Fleckeles gewinnen, überrascht uns mehr als Ein Zug, der an seine hervorragendsten Ahnen erinnert. Wenn uns die ungewöhnliche rednerische Begabung und moralisierende Unerschrockenheit des Mannes zu R. Ephrajim Lenczyc, den oft von ihm mit bewusstem Stolze genannten gleichsam vorbildlichen Ahnen, zurückleitet, so können wir angesichts des wissenschaftlichen, oft modern anmuthenden Geistes in seinen Schriften des Hinblicks auf David Gans uns nicht erwehren, wie uns sein der Musterung des Prager alten Friedhofes und der Familiengeschichte gewidmeter historischer Sinn das Bild des R. Meïr Perls ins Gedächtniss ruft. Der gewiegte Talmudmeister und Kanzelredner, der gegen die einseitigen Hebraisten zu Felde zog, war aber auch ein bemerkenswerther Stilist und ein sprachgewandter Schriftsteller, wie es nur Jemand zu werden

---

נפשי תאבל ולא מצא מנחם, בנפול החסיד: Folgendes: "ביום וי"ו כ"ב כיסלו [תק"ה]"

מו"ר בצלאל: בהר"ר יוסף ותפילין בראשו וזורוע [! וזרועו] מונחם, הטו שכמו לסבול פחים ושונם, למסור נפשו על קדושת השם אף לזאת יחרד לבי על צדיק מוהרר גבריאל בהרב מו' משה (ה)[א] ב"ד דק"ק מענץ עם שלשה עשרה הרוגים אנשים ונשים וביגונים ועושרים, יותר משלשה מאות יהודים גדולים וקטנים זקנים ונערים, מוכי חרב כבמלחמה נחבלים, קול ענות חלושה ומרה נשמע ברחוב יהודי', בתי התפילה בתי כנסת בתי מדרשות פרצו, ספרי תורת משה זלזלו וקרעם ולארץ הפילום, היכל הקדש טמאם, דלתות ארון הקדוש שברם, תפילין ומזוזות לשמה ולביזה עשאם, כלי הקדש וכנדי קדש מנורת הכסף ונחשת בזם, סידורים וחומשים תלמ(י)[ו]די רבינא ורב אשי קרעם, מעקת הבימה והשולחן הקודש ממקומם עקרם, בזו כסף בזו(ה)[ו] זהב וכל מה שאצל יהודי' מצאם, על חולאים ויולדת וקטנים לא חמל(א)[ו] ופני זקנים לא נהדרים. Vgl. Hock, a. a. O., p. 57.

pflegt, in dessen Familie die schriftstellerische Fähigkeit und Fertigkeit ein Erbstück geworden ist. Liegt es dann allzufern, an einen Zusammenhang zu denken, wenn nachmals, als die Juden in Böhmen deutscher Cultur sich zuwenden durften, in dem Sohne seiner Enkelin, in Moritz Hartmann, ein deutscher Dichter von hinreissender Sprachgewalt erstand und so der Urenkel des R. Eleasar Fleckeles die Höhen des deutschen Parnass erstieg!

I.

Text des Stammbaumes.

סדר היחום מצד אבי

אני אלעזר בן הישיש המרומם הנכבד התורני ומושלם ירא את האלהים מרבים כהר"ר דוד עיקר הקהל בן הישיש המרומם הר"ר וואלף הי' נכבד אצל שרי המדינה יד"ה והשתדל טובות רבות לכללי ופרטי וחי יותר משמונים שנה בכבוד גדול הוא בן הישיש המרומם הנכבד הר"ר שלו' בן הקציץ התורני המופלא מו"ה ועלינ בן הק' התורני הרבני המופלא מו"ה דוד בן הק' הנעל' הר"ד וואלף בן החכם השלם במעלות מו"ה דוד בן הרב המפורסם החכם השלם מו"ה וואלף פלעקלש דיין מ"ש פה ק"ק פראג [ומביאו הגאון בעל תום' י"ש רפ"נ מהל' כלאים בד"ה ר' יהודה אומר ששה] חתן החכם השלם המפורסם מו"ה דוד נגו בעל החבורים נחמד ונעים וצמח דוד בן מו"ה שלמה זללה"ה כלם מנוחתם כבוד פה ק"ק פראג [על מצבת בעל צמח דוד כתוב וז"ל יום ה' ח' אלול שע"נ לפ"נ החסיד מהר"ר דוד נגו ז"ל בעל צמח דוד בן מהר"ר שלמה נגו ז"ל ומצבתו סמוך לבה"כנ פנחם]

אם אבי הצנועה אשת חיל המפורסמת מ' פרומט ע"ה מתה יום ה' כ"ב תמוז תק"הל על מצבתה כתוב אחרי כל המצלות ומדות שבה היא רצתה בהשתדלת אל חורי ארץ בשעת הגירוש בעבור חולאים ויולדות שיתמהמהו פה ודבריה היו נשמעים, היא בת הק' היקר הנכבד כהר"ר יוסף הרפמר סג"ל ראש הקהל פה פראג [1][.....]

ואמה הגבירה המפורסמת מ' פעסל ע"ה מתה יום ד' י"א אלול תפ"דל כתוב על מצבתה היא בת נדול הדור מופלג בתורה ובחסידות מו"ה ליב בן הנגיד המפורסם בנדיבות מו"ה אייזק ר' יעקלש זצללה"ה מק"ק קראקא יצ"א אשת הרופא מומחה מפורסם לרבים כהר"ר נתן סג"ל עפשטיין מווינא ז"ל ושמעתי מאבי המנוח ז"ל שהגניד מו"ה אייזק ר' יעקלש הי' חתן הגביר המפורסם מו"ה אברהם העכט והוא אברהם הי' חתן הגאון המפורסם רבן של ישראל מו"ה העשל אב"ד ור"מ בק"ק קראקא זצללה"ה

מצד אמי ע"ה

אמי אשה חשובה מפורסמת לרבים אשת חיל מרת חי' שרה בת הישיש המרומם ונכבד הר"ר אפרים ז"ל נבאי בבהכ"נ הגבוה בן הרב

---

1) s. oben S. 381, n. 1,

המאוה"נ החריף ובקי מו"ה הירש שיטנהובין דיין מו"ש פה ק"ק פראג מנוחתם כבוד אצל וקנם הגאון המפורסם בכל הארץ מו"ה אפרים איש לונשיץ אב"ד ור"מ פה ק"ק פראג בעל החבור עוללות אפרים ויתר חבורים הנודעים וזקני הרב מו"ה הירש הנ"ל הוא בן הראש והקצין פו"מ מו"ה יצחק שאבליווץ פרימום במדינת בעהם חתן הרב הגאון בעל עוללות אפרים וצללה"ה

ואם זקני הר"ר אפרים אשת הרב מו"ה הירש היא הרבנית המפורסמת מ' יודת ע"ה בת הרב הגדול המפורסם בתורה ונדולה מו"ה חיים טודרם מוי"א שנקרא בפי כל ר' חיים יודתנים הי' הרב בבה"כנ פנחם ופרימום פה פראג וחתם עצמו מוי"א ראשי תיבות מורע יהודים אנוסים ממדינות שפניא ויש לו בנין הבית של אבנים על קברו בשבחי' ותוארים והלולים טובי ומצבה אחת מבנין הבית הזה היא מצבת בעל החבור ילקוט ראובני כי היו אוהבים נאמנים בחייהם וקשרו בעבותות האהבה נם במותם לא יפרדו

ואם אמי אשת הר"ר אפרי' ז"ל היא אשה יקרה אשת חיל מפורסמת מ' ניטל ע"ה בת הרב המאו"ג המפורסם ברורו ר' מאיר חכם וסופר מו"ה מאיר פערלש תלמיד מובהק למרן הגאון בעל מנן אברהם על ש"ע א"ח והי' הרב ומורה בציר ווינא שנים רבות תחת דגל השר והנגיד נאון דדור מו"ה שמשון ווירטהיים אב"ד במדינת אונגארין מצדרין ונשיא בא"י ושב לעיר מולדתו פה ק"ק פראג ולא פחתו פרנסי ק"ק וויגא משכרו הקצוב חמשה מאות זהו' ריינש לשנה עד יום מותו ובנו לו בית תחתים שניים שלישים ורבעי' על התנאותם והוא סמוך לבהכ"נ קלויז חבר מגלת ספר על מגלת אסתר על הנס שנעשה לו כמבואר בהקדמה שם ונדפס בק"ק פראג שנת ת"ע וקונטרס אור עולם נדפס באמשטרדם כמבואר שם בהקדמה ואני לא ראיתי קונטרס הזה עד הנה ותורה אור כתיבת ידו הקדושה על גליון חמשה חומשי תורה עם רש"י שנדפס בק"ק פראג ופרושו עד פ' בא נם קרית ארבע דרשות לפ' שקלי' ופ זבור המה ביד בני האדוב וחביב המשובח הר"ר אברהם מאיר יחי' וציין שם נם על ספר פני חמה ומאיר נתיבות כתיבת ידו הטהורה ביאורים על אגדות שבתלמוד ואני לא זכיתי לראותם ומי שיש לו ידיעה מהם יודיעני או ליורשי אחרי כי נאבדו בעוכן בנו הרב מו"ה משה פערלש דיינא בעל החבור משמרת הבית שנדפס בק"ק פראג אצל אפיטרופסים מיתומיו ומי שמתעטף בטלית שאינה שלו לא יאבה ה' סלוח לו והוא בן הרב הנאון הגדול מקובל אלדי מו"ה אלעזר פערלש בן הנאון דגדול מו"ה משה פערלש והמשפחה נקראת בשם פערלש כי המה מבני בניו של הנאון מאור הנולה מוהר"ל מפראג ואשתו השניי' של הנאון מוהר"ל הרבנית מ' פערל וקראו לבניה אשר ילדה לו על שמה בני פערל ויש לה מצבת אבן אחת עם בנין ביתא בנים של בעלה מוהר"ל וכלם נוחי נפש פה בקברות צדיקים וללה"ה

ואם זקני הרב מו"ה מאיר אשת הרב מו"ה אלעזר פערלש היא היתה מפורסמת הרבנית מ' מאטא של שם האשה מ' מאטא בת רשכב"נ רבינו אשר ז"ל כי היא מבני בניה כאשר נראה ממצבתה והיא נקברת פה סמוך לבית חולאים הנקרא הקדש ווי"ל מצבתה יום ג' כ"ז מנחם

תע״ל פ״ש האשה חשובה ז״ל מרת מאטא בת החסיד המפורסם הרב הגאון מו״ה אהרן מגוז הרא״ש חתן פאר הדור כ״ה משה גרשוני אשת הרב הגאון מו״ה אלעזר פענרלש וצ״ל וזקנתי אשת זקני הרב מו״ה מאיר פענרלש מרת נחמה מגדולי ישראל ממדינות פולין כי הוא נתקשר עמה בהיותו בישיבה בק״ק קאליש ולמד אצל רבינו בעל מג״א והי׳ ממבחר הבחורי׳ ונתן עיניו בו אחד מגדולים [ושמה היתה נקראת בשם רוחמה ובמדינת בעהמן לא הי׳ רגיל שם זה וקראוה בשם נחמה] ונקברת בק״ק דעמויא כי מתה בדרך בעת הגירוש שנת תק״הל אחיה היו רבנים גדולים במדינות פולין ואחד מהם נודע לי הוא הרב הגאון מו״ה יעקב סג״ל בראנדם אב״ד ור״מ בק״ק זאריק אבי הגאון הגדול מו״ה משה סג״ל בראנדם אב״ד ור״ם בק״ק מנגצא שהי׳ נקרא ר׳ משה חריף ובנו הי׳ הרב הגאון הגדול מו״ה בצלאל סג״ל ברנדם אב״ד דק״ק בומסלא ובנו הרב מו״ה

II.

Aus dem Memorbuche von Mainz.

יזכור אלקים את נשמת אדונינו מורינו ורבינו זקן ושבע ימים . תורתו הי׳ מאיר כתומים ואורים . גאון עוזינו מחמד עינינו תפארת ראשינו ארז בלבנון אדיר בתורה . בקי בכל חדרי תורה . בגלה ובנסתר בזוהר הקדוש ובכתבי של הקדוש מהר״י לוריא ז״צ״ל ובשאר ספרי קבלה . וקיים כל תיקוני תשובה של הקדוש מהר״י לוריא וצ״ל כשורה. הרב דגאון הגדול מהורר משה בן הרב הגאון מהורר יעקב ברנדם סג״ל וצ״ל אבד ורמ דקהלה מנגצא והמדינה . שלשלת היוחסן נין ונכד לראש תפארת ישראל גאון עולם . מהורר יהודא ליווי׳ ברבי בצלאל ז״צ״ל שהי׳ נקרא לכבודו בשם האך רבי רבי ליב בכל העולם . בעבור שמנעוריו לא מש משה מתוך אהל של תורה . אביר הרועים עליו השכינה שורה . מבארו של אברהם הוא נידו הגאון המפורסם החריף מהורר אברהם ברודא ז״צ״ל ראש ישיבה דק״ק פראג שתה מים של תורה בנערותו . והרבה פעמים כיון לדעתו הגדול בבחרותו . עד שהי׳ מכבד לו לאמר חלוקא דרבנן במעמדו ובפני כל ישיבתו . ועז הניע לעשות עם בת הקצין המפורסם פ״ו פני הדור מהור״ר נבריאל סגל ז״צ״ל בפיורדא נשואין ראשונים . אשר הפריש עשרת אלפים להחזיק לומדים בבי מדרשא והוא יהיה לראש ולנשיא עליהם מונים . ותיכף לאחר נשואין התחזק בתורת משה בבית מדרשו . הפליג עם תלמידים הרבה בבקיאתו ובחריפתו . ונעשה אב״ד בק״ק שנייטך מרוב הטוב שמו . ואעפכ בבית המדרש בפיורדא הי׳ מקומו . משם נתקבל לאב״ד ור״מ בק״ק בומסלא והגליל . ונם שמה הצמיד תלמידים הרבה עד ששמו בכל תפוצות ישראל הגדיל . והיה רבים מבחורי חמד וב״ב ממקומם עוקרים . לשתות מים מבארו של משה סיני ועוקר הרים . ושם נתבקש בנ״ע אשת נעוריו הצנועה והחסודה הרבנית מ׳ בלומלא נ״ע בת חמיו הנדיב הנ״ל . וזכה לקחת בת נדולים הרבנית הצנועה והחסודה מ׳ רבקה נ״ע בת הרב המ״הג מהורר ברוך סג״ל אויסטרליץ

ו״צ״ל . ונבד להנשיא ושר בישראל השתדלין הנדול הדר שמואל מוסק פרימם בפראג ז״צ״ל . בק״ק בומסלא הי׳ יושב על כסא הוראה והרביץ תורה בישראל ששה עשר שנה והרבה פעמי׳ הי׳ יושב בפראג ועסק בישיבה שמה לחצי שנה . בחלוקים ובפלפולא רבא נתנדלו על ברכיו הרבה תלמידים . עד שהי׳ נקרא ר׳ משה חריף בפי כל אדם . ומשם נתקבל לכאן ק״ק מנגצא לאב״ד ולריש מתיבתא . וארבע ושלושים שנה ישב כאן על כסא הוראתו . בעת וקנתו כחו של משה בקולו של תורה מתחזקים . הרבה מרבני אשכנו בשאלות ותשובות בנגלה ובנסתר לו דורשים . בחייו זכה לשם טוב . ותיקן כמה וכמה דבר טוב . בחברת קדישות ותיקוני הקהלה נדר נדר לפנים מנדר במאכלים אסורים . כל זמן שהי׳ הדים ומורים . נידל על שולחנו כמה וכמה יתומים . מלחמו נתן לדל ופור לאביונים . בקרוביו באחיו ובאחיותיו ובבניהם פור בפור רב חסד וצדקה . עד היום ששקעה חמה של משה שנתבקש בישיבה של מעלה ומת במיתת נשיקה . וירא כל העם כי נוע משה ואיננו . כי לקח אתו אלדים מאתנו . והספד גדול עשה לו במותו כנהוג וכשורה . מבנו הרב מהורר יעקב נרו אב״ד דמדינת דרמשטאט ומשאר לומדי תורה . דמעות הורידו עליו כעל חרבן המנדל . דעת חכמה ותבונה עד למעלה הנדיל . ובעבור שנתנו יורשיו לצדקה מתנה עבורו . תהא נשמתו עם נשמת איוב שרדול ושאר צדיקים וצדקניות שבנ״ע בצרור החיים צרורה אמן . נפטר ונקבר ביום שלקן המאורות זך לירח שבו קבל משה התורה . ויבכו בני ישראל את משה לפ״ק יזכור אלקים את נשמת הרב המאור הנדול וחריף ושנין ובקי בש״ס ופוסקים ראשונים ואחרונים חסיד ותמים במעשיו מהורר בצלאל בן אדונינו מורינו ורבינו הנאון הנדול מהורר משה ברנדם סנ״ל ז״צ״ל . בעבור שהי׳ אב״ד ור״מ בק״ק בומסלא והגליל והעמיד תלמידים הרבה והנונים ע״י שהתמיד בחריפות בהל״ות תמידין כסידרן במעט שנים וגם פה ישב ולימד בישיבה בחלוקים וסינוף הרבה וסכל יסורים של אהבה עד שעת מיתה לא פסק פומי מגירסא ובעבור שנתנו קרוביו מתנה לצדקה עבורו תנצבה עם נשמת איוב שרדול ושאר צדיקים וצדקניות שבנ״ע אמן .

נפטר ונקבר ביום ד׳ זך סיון נחה ולא [l. ולא] נמות לפק בק״ק בומסלא . . . יום זה הוא אלון בכות . אב ובנו ננגו שני גדולי מאורות . . .

האשה הרבני׳ דהנאו׳ מה״ו משה חריף ז״צ״ל[1])

יזכור אלקים את נשמת האשה החשובה הרבנית מרת רבקה בת הרב הדרשן ופו׳ מהורר ברוך סנ״ל אוימטרליץ מפראג אשת הרב אבד ודמ דקהלתינו מנענץ והמדינה מוהרר משה ברנדם סנ״ל בעבר שעסקה כל ימיה בצדקות ובנמילות חסדים הרבה והחזיקה ידי בעלה במחזיקי

[1]) Die Ueberschrift ist von späterer Hand über die an der Spitze der Seite stehende הזכרה gesetzt.

עץ חיים להרביץ תורה בישראל ונם החויקה לבניה בכל כוחה ללימוד התורה למען שיהיו תלמידי חכמים נם נתן בעלה בעבורה שני זהובים לצדקה בשכר זה תהא נפשה צרורה בצרור החיים עם נשמת אברהם יצחק ויעקב שרה רבקה רחל ולאה ועם שאר צדקנים וצדקניות שבנן עדן אמן יצאה נשמתה בקדושה ובטהרה בשבת קודש סמוך למנחה ב אב ונקברת למחרתו ביום א תקד לפק פה מעגנצא.

IV

Grabschrift des R. Mose Brandeis in Mainz.

פט

הרב הגאון הגדול ארז בלבנון אדיר בקי בכל חדרי תורה מהור"ר משה בן הרב הגאון הגדול מהורר יעקב ברנדס סג"ל וצ"ל אב"ד ור"מ דק"ק מענצא נין ונכ' של הגאון מהור"ר יהודה ליווא בר בצלאל וצ"ל שהיה נקרא בשם האָך ר' ליב והרביץ תורה בישיבה עד שהיה נקרא בפי כל אדם ר' משה חריף וארבעה ושלשים שנה ישב כאן על כסא ההורא' ויתר שבחו ותהלתו נכתב בספר זכרונה דעדתנו ויען שהית' אבן זכרונו נפולה באורך הזמן נדבו אנשי ח"ק דנמ"ח להקים מחדש הצור הזה בשנ' תרכנ לפ"ק נפטר ונקבר ביום ד' כ"ז סיון שנת תקכו לפ"ק נ' ת' צ' בצרור החיים.

V.

Aus dem Memorbuche von Düsseldorf.

יזכור אלקים את נשמת אדונינו מורינו ורבינו מוה"ר יעקב סג"ל ברנדס עבור שנהג רבנות כאן והמדינות נייליך ובערג ולפנים נהג רבנות עשרים שנה בק"ק דארמשטאט והמדינה והוא הי' בן לאותו צדיק ה"ה הגאון הגדול המפורסם מוה"ר משה סג"ל ז"ל ברנדס . ונהג כמה שנים ברבנות וישב בבה"מ בק"ק פיורדא של חמיו ואביו מיום חתונתו והעמיד תלמידים הרבה ונהג עצמו בחסידות ופרישות וסינף נפשו בתעניתים ובעבור שנתנו בניו ואשתו מתנה לצדקה בעבורו בשכר זה תנצב"ה עם נשמת אי"ו ושאר צדיקים וצדקניות שבנ"ע אמן

נתבקש בישיבה של מעלה יום נ'
ד"י סיון בשנת ת"ק"ל"ד" לפ"ק

יזכור אלקי' נשמת דודתי היקרה הצנוע' והחסודה מרה נוטלא בת הרב הגה' ומפור' מר' משה בראנדיז וצל הנקרא חריף שהי' אבד דק"ק מענץ אשת הק' כה אברהם דוד סגל וצל בן הרב הגה' אבד דכאן מר' שמשון סגל וצל עם נשמת שרר"ל בעבור שאני נדר ונתן מתנה לצדקה בשכר זה תהא נפשה צרורה בצרור החיים עם שאר צדקי' וצדק[נ]י'

נפטר בשם מז"ב מנחם תקס"ל
ונקבר פה דיסלדארף

יזכור אלהי' את נשמת האשה הרבנית מרת רבקה אשת הרב הגאון המפורסם מהורר יעקב ברנדס אשר היה יושב על כסא הוראה

כאן דוסילדארף והם נוילך ובערג והיא גם היא היתה ממשפחת המיוחסת משפחת רעגאנאם וכל ימי היתה פועלת צדק וכפה שלחה לעניי ולאביוני והיתה מקדמית ומחשכת לבי כנישת והיתה מפשרת לבעלה עד דאתי מבית המדרש ובאשר שנדר מתנה הגונה להקדש עשרה והו בשכר זה תצבה אצל נשמת הצדיקים והצדקניות חסידי וחסידות שבגן אמן נפטרת בליל שבת קודש יד לחודש טבת ונקברת ביום א טיו טבת תקלט לפ"ק

Notizen.

1. Zu S. 165, Anmkg. 2, vgl. noch Levy in der hebr. Zeitschrift Ozar Nechmad, III, S. 25 ff. und Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch III, 545; J. H. Weiss, Dor dor we-Dorschaw, I, 104 und Fünn, Dibre ha-Jamim, S. 161, und Anmerkungen, S. 14—15.

2. S. 203, Zeile 8: מן השלמים, soll heissen: מן המעשר.

3. S. 231, Zeile 7: Zur Vierzahl. Vgl. noch das in meinem Catalog abgedruckte Gedicht: גלגל חוזר בקרית ארבע. Zu dem dort Bemerkten, füge ich noch hinzu, dass die erste Strophe bereits gedruckt ist im Machsor Carpentras und in הואיל משה באר von M. Crémieu (Aix 1832) IV., Bl. 316.

Auch Zunz erwähnt es in seinem „Ritus von Avignon" (Allgem. Zeitung d. Judenthums, 1839 S. 290), nur blieb ihm der Verfasser unbekannt, da er nur die erste Strophe vor sich hatte:

4. S. 237, Zeile 19: ומושו של ים ist wohl zu lesen: זומו של ים Vgl. Baba mezia 24, Aboda sara 43. — שו ist dittographiert von של.

5. S. 313, Zeile 27: Statt כעת שבמיה ist wohl zu lesen פנות שבמיה (Jes. 19, 13).

6. S. 314, Zeile 7: Statt והב מסכית ist wohl zu lesen: והב חכוכית (Jjob. 28, 17).

7. S. 314, Zeile 22 und 23: Statt לשבת שמר lies לשבת שמה.

S. J. Halberstam.

Χλαμύς im Midrasch. Im Midrasch Numeri rabba, § 7, findet sich ein Vergleich zwischen Gott und einem irdischen Könige, d. h. dem oströmischen Kaiser. Da heisst es: der irdische Herrscher hat פרוסיטין praepositi, דוכוסין duces, verteilt דונמיבה donativum an seine לגיונית legiones, verteilt כלים „Geräte" und בסטיא vestes an seine איסרטיוטת στρατιῶται, hat seine ספקולא specula, um die Verbrecher zu töten, hat seine קטדיקס καταδίκη (Verurteilung zu Geldstrafe), hat seine קטפרס καταφοραί (Prügelstrafe), hat sein מטלון μέταλλον (Bergwerk) zur Verbannung.

Schon J. Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterb., III, 89, macht darauf aufmerksam, dass כלים hier, als das einzige nicht fremde, sondern hebräische Wort, Verdacht erregen müsse. — Glosse zu בסטיא vestes kann כלים seiner Bedeutung nach nicht sein. Ich halte es für verderbt aus כלמום χλαμύς. Dieses Wort findet sich im Midrasch Jelamdenu zu 1. B. M. 25,23. Es bedeutet im Griechischen „Kriegsmantel, Kriegskleid", auch „Feldherrnmantel", passt also an unserer Stelle gut zu dem unmittelbar folgenden vestes.

Mühlhausen im Elsass. Heinrich Lewy.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Ein Uebersetzungsfehler bei den Synoptikern.

Von
Prof. Dr. David Kaufmann.

Nur die Gewohnheit, die alte Feindin der Erkenntnis im Leben wie in der Wissenschaft, macht es begreiflich, dass mitten in einem so viel befahrenen Wege gleichsam, wie im Berichte der Synoptiker, über den Tod Jesu ein solcher Stein des Anstosses hat liegen bleiben können, wie es für jeden des jüdischen Lebens Kundigen die Angabe ist, die Jünger hätten am ersten Tage des Pessachfestes gefragt, wo sie das Pessachopfer bereiten sollten. Von allen Schwierigkeiten des Widerspruches mit der Darstellung bei Johannes ganz abgesehen, ist diese Ausdrucksweise in sich selbst so widerspruchsvoll und unmöglich, dass jeder Versuch, die Stelle ohne Vermuthung eines darin verborgenen Fehlers als richtig erklären zu wollen, auf Selbsttäuschung hinausläuft. Was mit dem verbrauchten Auskunftsmittel geholfen sein soll, durch das jüngstens noch selbst Prof. Schürer (Theol. Literaturzeitung, 1. April 1893, p. 182) die Schwierigkeit als „längst befriedigend gelöst" betrachtet, dass Josephus das Fest der ungesäuerten Brote als ein achttägiges bezeichnet, ist einfach nicht abzusehen. Um zu wissen, dass im rabbinischen Judenthum das Pessachfest acht Tage gefeiert wird, dazu bedarf man des Josephus nicht. Um aber die Möglichkeit zu beweisen, dass jemals und irgendwo der 14. Nisan als erster Tag des Festes der ungesäuerten Brode bezeichnet wurde, dazu müsste im Josephus die Angabe aufgefunden werden, dass das Fest neun Tage gedauert habe.

Prof. Chwolson hat daher in seinem Buche: das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes, S. 11, in dem wieder einmal in ebenso glänzender als sieghafter Weise der Beweis erbracht worden ist, dass ohne die Kenntnis des Rabbinismus selbst das einfach sachliche Verständnis der Evangelien unerreichbar bleibt, den sicher einzig richtigen Weg zur Lösung dieser Schwierigkeit beschritten, indem er durch die Lücken der Uebersetzung einen Blick auf das Orginal des Matthäus oder, sagen wir lieber, auf die aramäische Grundquelle der Synoptiker, zu werfen versucht hat.

Ich schätze Prof. Chwolsons Buch viel zu hoch als eine Probe dessen, was ein rabbinischer Commentar zu den Evangelien leisten könnte, wie ich ihn 1886 in Baden meinem verehrten Freunde I. H. Weiss als ein Desideratum der jüdischen Wissenschaft auf das Dringendste zur Ausarbeitung empfahl, als dass ich seine Lösung leichterdings anzufechten unternehmen würde. Wenn ich seinem Versuche mich nicht anschliesse, so geschieht es aus zwingenden sprachlichen Gründen. Der ursprüngliche Text von Matthäus XXVI, 17 dürfte nach Chwolson gelautet haben: יומא קדמיא דפטירא קרב וקרבו תלמידוהי לות ישוע ואמרו. Die Annahme einer Dittographie der Buchstabengruppe קרבו soll ihren Ausfall bei einem Abschreiber veranlasst und die Aenderung des ersten Wortes in ביומא bewirkt haben. Aber auch abgesehen von syntaktischen Bedenken gegen die Formen קרב וקרבו und graphischen Einwendungen gegen die Annahme dieser Fehlerquelle, vermag ich nicht über die Unmöglichkeit der hier vermutheten Ausdrucksweise hinwegzukommen: der erste Tag des Pesachfestes nahete. So wenig als man von einem heranziehenden Regimente sagen oder schreiben wird: der erste Mann des Regimentes rückte heran, wird man von einem Erzähler vermuthen dürfen, es sei ihm eine Wendung aus der Feder geflossen wie: der erste Tag des Pessachfestes nahte heran, zumal keine psychologische Veranlassung bei dem Schreiber vorlag, innerhalb des herannahenden Festes den ersten Tag hervorzuheben.

Ich vermuthe daher, dass die Fehlerquelle beim Uebersetzer zu suchen ist. Wer da weiss, wie es kein Buch der apokryphischen Litteratur giebt, das nicht beim Uebergang in die griechische Gewandung nur durch die Vermuthung heilbaren Schaden genommen hätte, und dass wir auch die heilige Schrift ohne die rettende That der Synagoge, die unschätzbare Erhaltung des Urtextes, vergebens in ihrem vollen Werthe bei den Siebzig gesucht haben würden, der wird die Annahme eines Uebersetzungsfehlers im Urevangelium oder der gemeinsamen Quelle der Synopse nicht abzuweisen vermögen. Denkt man nun daran, dass das Wort für die Präposition „vor" und das Ordnungszahlwort „der erste" im Aramäischen gleich lautet, so liegt die Vermuthung nicht allzufern, dass aus der so natürlichen Angabe: ‚Und vor dem Pessachfeste, da traten die Jünger vor Jesus' die unlösbare chronologische Ungeheuerlichkeit entstanden sein mag: ‚Am ersten Tage des Pessachfestes, an dem längst vom Pessachopfer Nichts übrig sein

durfte, traten die Jünger mit der Frage vor Jesus, wo sie es bereiten sollten'. Ohne Etwas über die Urgestalt der Stelle entscheiden zu wollen, ob sie etwa ומקמי דפסחא gelautet habe und gleich ובקמא דפסחא verstanden worden sei, wollte ich hier nur auf die Möglichkeit einer einfacheren Lösung für die Schwierigkeit hingewiesen haben, die durch Deutungen nun einmal nicht aus der Welt zu schaffen ist.

Budapest, 1. Mai 1893.

Ueber einige dunkle Punkte in der Geschichte der Juden.

Von

J. Derenbourg.*)

(Fortsetzung).

II.

R. Eleasar ben Asariah.

Am Tage, an welchem R. Gamliel II. von den in Jabneh versammelten Gelehrten wegen seines schroffen Betragens seiner Würde entkleidet wurde, beschlossen die anwesenden Mitglieder des Sanhedrin, R. Eleasar ben Asariah an ihre Spitze zu stellen.[1]) Nach allen Angaben war er sehr begütert, von priesterlichem Geschlechte und ein Nachkomme Esra's, dessen Name sich vielleicht in Asariah, dem Vater Eleasars, wiederfindet. Neben den äusseren bereits genannten Eigenschaften besass R. Eleasar, im Gegensatz zu R. Gamliel, ein mildes und gefälliges Wesen, so dass die Ernennung keinen Widerstand gefunden zu haben scheint, wiewohl er nach den Einen sechzehn Jahre, nach den Andern achtzehn Jahre alt war, und jedenfalls noch in

*) Diese Fragen sollen fortgesetzt werden, und ich bitte die Fachmänner, sich mit deren endlicher Lösung zu beschäftigen.

1) Schebuoth, 35b wird er קופה של בשמים „eine Gewürzbüchse" genannt. Wir glauben, weil eine solche Büchse, ohne das Gewürz zu zeigen, ihren Wohlgeruch weithin verbreitet; so ist es mit den Bescheidenen, welche ihren inneren Werth nicht zur Schau tragen. Bechorot 58a sagt ben Asai: „Alle Weisen Israels sind wie die (dünne) Knoblauchschale mit Ausnahme dieses Kahlkopfes". Nach Tossafot citirt R. Nissim eine Stelle aus Jeruschalmi, nach welcher unter diesem Kahlkopfe R. Eleasar ben Asariah zu verstehen wäre. — Chagigah, 3b sagt ben Asai: „Ein Zeitalter ist nicht verwaist, in welchem R. Eleasar ben Asariah weilt;" deutet dies auf die Zeit, in welcher durch den Bar-Kochba-Krieg eine ganze Generation vernichtet wurde?

seiner ersten Jugend stand. Herr Weiss, welcher in seinen Darstellungen eine gewisse Romantik liebt, zählt R. Eleasar zu den mittelmässigen Gelehrten, um den Abstand zwischen seiner ephemeren Würde und seinen Eigenschaften zu vergrössern; Frankel und Graetz dagegen, wenn sie auch nicht verkennen, dass er von vielen seiner Genossen überragt wurde, ziehen aus den im Talmud zerstreuten Mittheilungen ein bei weitem günstigeres Urtheil. Jedenfalls verdient R. Eleasar unsere Bewunderung, dass er am folgenden Tage nach seiner Erhebung mit der grössten Bescheidenheit den Vorsitz R. Gamliel überliess, sobald dieser sich mit seinen schwerverletzten Collegen ausgesöhnt hatte.

Hier hält die Geschichte inne. Sicher scheint bloss, dass bei den Sabbat-Vorträgen in Jabneh R. Eleasar am je dritten Sabbat den Lehrstuhl bestieg. Aber unter welchem Titel? Da man in der zweiten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts einmal daran gewöhnt war, überall einen Präsidenten des Sanhedrins mit dem Titel Nassi und einen Vice-Präsidenten mit dem eines Ab-Bet-Din zu wittern, so macht der jerusalemische Talmud[1]) unseren R. Eleasar seit jener Zeit zum Ab-Bet-Din. Historisch ist dies gewiss nicht. Es war dies die künstliche Lösung einer Frage, welche viel natürlicher damit hätte beantwortet werden können, dass R. Gamliel die gutmüthige Nachgiebigkeit R. Eleasar's damit belohnte, dass er ihm am je dritten Sabbat zu predigen gestattete.

Wir kommen ein anderes Mal auf die Anachronismen zurück, welche sich in dieser Hinsicht in die Geschichte der Juden eingeschlichen haben. Bemerken wir bloss schon jetzt, dass im babylonischen Talmud[2]), wenn auch nur gelegentlich, R. Josua als der Ab-Bet-Din R. Gamliel's bezeichnet wird. Der Widerspruch zwischen den beiden Angaben wurde dadurch gehoben, dass man den Sohn Asaria's sehr früh sterben liess und dass man die bekannten Worte[3]) כבן שבעים שנה durch

---

[1]) Berachot IV, 1 Ende.

[2]) Baba kamma 74b.

[3]) Berachot I, 5. Wir bemerkten bereits anderswo, dass für den richtigen Sinn dieser Mischnah nach וביתי aus der Tosefta שאשמע eingeschoben werden müsse. R. Eleasar sagt also, er habe keine Tradition gefunden, nach welcher im שמע des Abend-Gebetes der auf den Auszug aus Egypten bezügliche Abschnitt (ויאמר) recitiert werden müsse, und so sei er genöthigt gewesen, sich mit der rabbinischen Deduction des b. Soma zu begnügen. Man kennt die Methode des R. Eliëser, welcher zu antworten pflegte: das habe ich gehört, oder das habe ich nicht gehört. Nach Juchasin, S. 33, wäre R. Eleasar ein Schüler des R. Eliëser gewesen.

die Legende deutete, dass der Himmel dem zu jugendlichen Oberhaupte an jenem merkwürdigen Tage eine Reihe von weissen Haaren an seinem Barte entstehen liess, damit er einem Siebziger ähnlich sehe. In der That haben doch diese Worte keinen anderen Sinn als den, dass R. Eleasar von sich sagt, er habe ungefähr siebzig Jahre. Wenn dem so ist, hat R. Eleasar noch gegen fünfzig Jahre nach seiner vorübergehenden Erhebung gelebt. R. Josua seinerseits stand wohl dem Tribunale vor, nach dem Tode R. Gamliel's und während der Minderjährigkeit Simeon's, welcher allein von den zahlreichen Kindern seinen Vater überlebte. Die Unterredung R. Josua's mit Kaiser Hadrian und seine Reise nach Alexandrien sind unbestreitbare Thatsachen, und er ist wohl vor dem Ausbruche des Bar-Kochba-Krieges gestorben.

Anders verhält es sich mit R. Eleasar ben Asariah. Allerdings findet sich nirgends eine Spur davon, dass er wie R. Akiba zu den Aufwieglern gehörte, welche nach den vom Kaiser leichtsinnig gegebenen und nicht gehaltenen Versprechungen umherreisten, um den Aufruhr zu predigen, aber er lebte noch, vielleicht in Jabneh, als der Krieg ausbrach. Er war jünger als Chananjah, der Bruder-Sohn R. Josua's, welcher, bekanntlich von seinem Oheime einer Neigung zum Christenthume verdächtigt, nach Babylon geschickt wurde, wo er während des Krieges und noch lange nach demselben verweilte. Beide gaben einen Bericht im Namen des R. Eleasar aus Modein, des Oheims Bar-Kochba's, welcher sich mit seinem Neffen in Betar eingeschlossen hatte [1]). Dies ist mindestens eine Andeutung, dass R. Eleasar mit der Familie des Anführers in Beziehung stand. Herr Hamburger, in seinem scharfsinnigem Werke [2]) über die Bar-Kochba-Münzen, spricht die Vermuthung aus, dass der auf einer Münze sich befindende Name אלעזר הכהן unser Eleasar sein könne. Nach R. Gamliel's und R. Josuas Tode, und während der Erbe Gamliels sich versteckt hielt, war wohl, neben Simon, der Sohn Asaria's der Einzige, in dessen Namen die Massen, welche sich im heiligen Lande zusammenschaarten, zum Kampfe berufen werden konnten. Es bedurfte dazu keineswegs der ausdrücklichen Zustimmung R. Eleasar's. Aber nach der Niederlage war R. Eleasar nichts destoweniger durch diesen Umstand der Gefahr ausgesetzt und wahrscheinlich wurde von den römischen Herrschern auf ihn

[1]) Schebuoth 35b. Da Chananjah zuerst genannt wird, so war er wohl nach einer bekannten Regel des Talmuds der Aeltere.

[2]) S. 71.

gefahndet. So verstehen wir die Stelle der Tosefta, wo es heisst: R. Jose sagte: Es geschah bei den vier Aeltesten, welche sich in der Behausung des R. Eleasar ben Asariah heimlich zusammenfanden, nämlich R. Huzpit, dem Dolmetscher, R. Jeschebab (dem Sofer), meinem Vater R. Chalafta und R. Jochanan ben Nuri u. s. w. [1]). Von diesen vier Aeltesten wurden die beiden Ersten von den Römern ertappt und hingerichtet, und R. Eleasar ben Asariah hätte wohl das nämliche Schicksal erlitten, wenn sein Aufenthalt in Sepphoris verrathen worden wäre. Dieser Zufluchtsort war wahrscheinlich darum gewählt worden, weil die dortige Gemeinde durch die starke römische Garnison in Zaum gehalten und ihr jede Theilnahme am Aufstande unmöglich war.

Zur Biographie Elija Levita's.

Von

W. Bacher.

Conrad Pellikan, der Lehrer Sebastian Münsters, der gleichzeitig mit Joh. Reuchlin das Studium der hebräischen Sprache unter den Christen mit grossem Eifer und bedeutendem Erfolge anbahnte, erzählt in seiner, jüngst in deutscher Uebersetzung herausgegebenen Selbstbiographie [2]) bei Gelegenheit einer in Süddeutschland in Begleitung des Provinzials seines Ordens (der Minoriten) unternommen Visitationsreise, Folgendes (S. 50): „Von Nürnberg reisten wir in aller Gemüthlichkeit nach Bamberg, wo ich einen Mann Namens Kaiser traf, der Hebräisch trieb und eine vorzügliche, ziemlich umfangreiche Grammatik

[1]) Kelim, XXII, 19. In der Zuckermandel'schen Ausgabe steht fälschlich R. Josua statt R. Jose, und das Wort Abba fehlt nach Chalafta. Die richtige Lesart steht in der Wiener Ausgabe und im Commentare des R. Simson aus Sens, welcher eine vortreffliche Handschrift besass, die sich vielleicht noch in Jerusalem auffinden liesse. Ueber die Bedeutung des Wortes חרש vgl. meinen Essai, S. 421.

[2]) Die Hauschronik Konrad Pellikans von Rufach. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. Deutsch von Theodor Vulpinus, Strassburg 1892. — Das lateinische Original gab B. Riggenbach heraus: Das Chronikon von Konr. Pellikan, Basel 1877. Auszüge aus der in der Stadtbibliothek zu Zürich befindlichen Handschrift theilte in deutscher Uebersetzung M. Kayserling mit, im Jahrgange 1866 des „Jüdischen Volksblattes", S. 15 ff. („Pellikan's Studium des Hebräischen.").

besass, aus der ich mir Einiges auszog. Hierauf rief uns unser Dienst nach Neustadt a. d. Aisch. Dort lebte damals der Jude Elias Levita; ich wusste nichts von ihm, weil er zu jener Zeit noch nicht Grammatiker war. Nach dem Tode der Markgräfin von Brandenburg, die in ihrem Alter in Neustadt residirte, wurde er von ihrem Sohne und Nachfolger Kasimir (oder Georg) samt anderen Juden vertrieben und lernte in Italien, wohin er sich gewendet hatte, die hebräische Grammatik kennen. Auch dort vertrieb man ihn; doch fand er noch in Rom eine Zuflucht und unterrichtete Christen in der Grammatik, bis er endlich zu seinem und der Stadt nicht geringem Schaden auch hier verjagt wurde." Die Visitationsreise, die Pellikan in die Heimat Levita's führte, fand im Jahre 1514 statt, also zu einer Zeit, in welcher sich Levita in Rom im Hause des Cardinals Egidio von Viterbo aufhielt, nachdem er bereits lange Jahre (mindestens von 1496 an bis 1509) in Padua und nach der Eroberung dieser Stadt durch das Heer der Liga von Cambrai in Venedig gelebt hatte. Diese Thatsachen, für welche ich nur einfach auf die verschiedenen Biographien Levita's verweise (als die zuletzt erschienene sei die von mir für die Allgemeine Encylopädie von Ersch und Gruber verfasste genannt) lassen die Angaben Pellikans über das Leben Levita's als nicht auf wirklicher Kenntniss der Daten beruhend erscheinen, trotzdem er dieselben mit thatsächlichen geschichtlichen Begebenheiten in Verbindung setzt. Die „Markgräfin von Brandenburg", von welcher Pellikan spricht, war Anna, die Wittwe des Churfürsten Albrecht Achilles. „An ihr hatten die Juden eine grosse Gönnerin; bei der Vertreibung derselben aus Nürnberg (1499) suchte sie ihnen, jedoch vergeblich, eine Zuflucht in Windsheim zu eröffnen und liess zum grossen Leidwesen ihrer Enkel Kasimir und Georg in Neustadt a. A., ihrem Wittwensitze, Juden in grosser Masse zu, welche freilich sofort nach dem Tode der Churfürstin (1515) ausgeschafft wurden" [1]). Die von C. Pellikan erwähnte Vertreibung fand also kurz nach seinem Aufenthalte in Neustadt an der Aisch statt; nur bezeichnet er irrthümlich Kasimir, den Enkel Anna's, als ihren Sohn. Unter den im Jahre 1515 Vertriebenen habe sich nach Pellikans Angabe auch Elija Levita befunden. Doch von dieser Angabe ist ebensoviel zu halten, wie von

[1]) S. Haenle, Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstenthume Ansbach, Ansbach 1867, S. 19.

der daran sich knüpfenden andern, dass Levita erst jetzt, nachdem er sich nach Italien gewendet hatte, die hebräische Grammatik kennen lernte. Wir wissen, dass Levita im Jahre 1515 bereits seine massoretische Concordanz begann, und dass schon 1508 in Pesaro sein lange vorher verfasster Commentar zu Moses Kimchi's hebräischer Grammatik erschienen war. Auch die weiteren Angaben Pellikans über Levita's Leben zeigen, dass er keine sicheren Kenntnisse darüber besass, nur seinen Aufenthalt in Rom kannte, den in Padua und Venedig hingegen nur im Allgemeinen als Aufenthalt in Italien bezeichnete. Dadurch verliert denn auch die Behauptung Pellikans, in Neustadt an der Aisch habe zur Zeit seines eigenen Aufenthaltes daselbst der „Jude Elias Levita" gelebt, ihren Werth, den wir ihr sonst als zeitgenössischer Nachricht zuerkennen müssten. Denn nicht einmal die Annahme ist zulässig, Elija Levita habe seinen Aufenthalt in Rom unterbrochen und sich eine Zeit lang in der Heimat aufgehalten. Eine solche Episode in Levita's Leben wäre irgendwie von ihm erwähnt worden. Diese Annahme ist umsoweniger zulässig, als Konrad Pellikan selbst, dessen Behauptung zu Liebe wir zu ihr genöthigt wären, der Meinung ist, Levita habe vor dem Jahre 1515 Deutschland und seinen Heimatsort überhaupt noch nicht verlassen. Die demnach aus der Luft gegriffene Behauptung Pellikans wird durch die ihr folgende Angabe erklärlich: „Ich wusste nichts von ihm, weil er zu jener Zeit noch nicht Grammatiker war". Pellikan hat, wie er am Schlusse der (1544 geschriebenen) Einleitung seiner Hauschronik angiebt, seine selbstbiographischen Aufzeichnungen erst 1521 und zwar zunächst „dürftig und lückenhaft" begonnen und verwandte erst seit 1541 grössere Sorgfalt auf dieselben [1]). Wir haben uns nun vorzustellen, dass Pellikan, als er bei Redigierung seiner früheren Notizen auch den Aufenthalt in Neustadt an der Aisch zu erwähnen hatte, es selbst unbegreiflich fand, dass er den berühmten Sohn dieser Stadt, welche als Geburtsort Levita's von Seb. Münster in dem Vorwort zu seiner hebräischen Grammatik (1542) besonders hervorgehoben wird, nicht aufgesucht hatte. Er nahm vermöge seiner mangelhaften Kenntnisse von der Lebensgeschichte des berühmten Grammatikers ohne weiteres an, dass Levita im

[1]) S. 144 heisst es ausdrücklich: „In demselben Monate — Januar 1544 — begann ich auch die Hauschronik, die ich bis heute fortgeführt habe."

Jahre 1514 noch in Neustadt a. d. A. lebte, wozu sich ihm noch die Combination gesellte, dass der Heimatswechsel Levita's und seine Niederlassung in Italien mit der Vertreibung der Juden aus Neustadt a. d. A. zu erklären sei. Dieses vermeintliche Versäumnis, den grössten hebräischen Grammatiker seiner Zeit nicht aufgesucht zu haben, während er doch sonst überall die Gelegenheit gesucht hatte, bei Juden auch geringeren Wissens seine hebräischen Kenntnisse zu vermehren, entschuldigte Pellikan in seinem drei Jahrzehnte später redigierten Chronikon mit der den obigen Annahmen entstammenden, aber als Thatsache vorgetragenen Behauptung, Levita sei zu jener Zeit überhaupt noch nicht Grammatiker gewesen. Dass diese Behauptung falsch sei, ist schon oben gezeigt worden, womit dann natürlich auch die Ursache entfällt, in der Angabe Pellikans auch nur ein Körnchen von Wahrheit entdecken zu müssen. Wir haben es mit einer durch die lange zeitliche Entfernung und die bereits angegebenen Gründe leicht verständlichen Selbstsuggestion zu thun, die zu constatieren nötig war, damit die von dem Uebersetzer des Chronikons ohne Bemerkung gelassenen Angaben Pellikans in der bisher chronologisch ziemlich gesicherten Biographie Levita's keine Verwirrung oder auch nur unnötige Zweifel bewirken [1]).

Auf den Angaben Pellikans scheint übrigens in letzter Reihe die bisher von den neueren Biographen Levita's unbeachtet gelassene Angabe zu beruhen, welche S. Haenle in seine oben erwähnte Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstenthum Ansbach (S. 42) aufgenommen hat. Sie lautet: „Levita hielt sich auch eine Zeit lang (1514) in seinem Vaterlande auf, fand aber, wie Lang berichtete (Geschichte von Bayreuth, B. I, S. 71), dort eben nicht mehr Achtung, als der gewöhnlichste Schacherjude". Eine Vergleichung der erwähnten nächsten Quelle Haenle's, sowie der anderen von ihm daselbst genannten älteren Quellen (Oertels Programme über Levita,

[1]) Uebrigens bemerkt schon Riggenbach, S. 40 seiner Ausgabe des lateinischen Originales: „Wenn die Angaben Geigers — über das Leben Levita's — richtig sind, so ist P. hier in einem Irrthum befangen . . . Uebrigens sagte P. auch nicht, er habe Levita gesehen. Er erinnert sich bei Anlass des Ortes bloss an die Beziehung desselben zu dem grossen Grammatiker, nimmt an, derselbe sei damals noch dort gewesen und bedauerte, seine Bekanntschaft nicht gemacht zu haben." — Dass Pellikan auf seinem Irrthum weiter baut und Levita's Auswanderung nach Italien und den Beginn seiner grammatischen Studien mit der Vertreibung der Juden aus Neustadt in Verbindung setzt, das lässt Riggenbach ganz ausser Acht.

Nürnberg 1776 und 1780, Schnitzer in Riederers Abhandlungen, Stück 1, S. 308) würden über das Verhältniss der Angabe bei Haenle zu der Pellikans aufklären können; doch sind mir diese Schriften nicht zugänglich. Ohne Quellenangabe erwähnt dann Haenle noch Folgendes: „Hingegen wird von einer anderen Seite erzählt, dass ihn in Neustadt deutsche Gelehrte, unter anderen Sebastian Münster und Conrad Pellikanus, Guardian des Klosters zu Pforzheim, aufgesucht hätten". Was von dieser Angabe zu halten ist, die offenbar ebenfalls auf Pellikans Chronikon zurückgeht, lehrt des Letzteren oben im Wortlaute stehender Bericht über seinen Besuch in Neustadt a. d. A.: aus dem von Pellikan entschuldigten Nichtbesuche Levita's hat der Gewährsmann Haenle's das gerade Gegentheil gemacht. Worauf die Angabe über Sebastian Münsters Besuch bei Levita in Neustadt beruht, ist mir nicht bekannt, ist aber auch, bei der nachgewiesenen Grundlosigkeit der ihr zu Grunde liegenden Voraussetzung, gleichgültig.

Die Hauschronik Pellikans, deren scheinbare Bereicherung der Biographie Levita's sich somit als nichtig erwiesen hat, bietet bei ihrer sonstigen reichen Fülle kultur- und litteraturgeschichtlichen Inhalts besonders auch für die Geschichte der hebräischen Studien in Deutschland und der Schweiz und für die Einführung der jüdischen, namentlich exegetischen Litteratur in christliche Kreise viel merkwürdige Daten. Einige derselben seien hier kurz hervorgehoben. Pellikan erzählt, wie schon in seinem frühen Knabenalter der Wunsch, Hebräisch zu verstehen, in ihm erwacht sei: „Als Knabe, in meinem elften Jahre oder noch früher, hatte ich von meinen Kameraden erzählen hören, ein Doktor der Theologie habe mit einem Juden über den christlichen Glauben disputiert und sei durch die Antworten nicht nur des Juden, sondern sogar einer Jüdin in die Enge getrieben worden" (S. 17). Er erzählt ferner von einem Pater Paul Pfedersheimer, der in Mainz aus dem Judenthum ausgetreten war und dort von lange her hebräische Handschriften liegen hatte, die er seinem Vater wegnahm, als er Christ wurde" (S. 18). Wir hören von einem Juden, der für Johannes Behaim in Ulm „das Bruchstück der Grammatik über die Conjugation der Zeitwörter und die Umwandlungen der Laute und ein zweites ähnlicher Art" in's Deutsche übersetzte, ohne das Mindeste von der hebräischen Grammatik zu verstehen. Dazu fügt Pellikan folgende Bemerkung: „Ueberhaupt habe ich weder im Elsass, noch zu Worms, Frankfurt, Regensburg oder weiters auch nur einen Juden getroffen, der

mir über irgend eine grammatische Frage hätte Bescheid geben können. Und doch pflegte ich mich im Laufe der Zeit, wo ich nur Einen besuchen konnte, allerwärts eifrig darum zu bemühen" (S. 21 f). In Ulm war es, wo Pellikan auf seiner oben erwähnten Visitationsreise (im J. 1514) einige hebräische Schriften abschrieb, „nämlich ein Vocabularium (einen Auszug aus David Kimchi's liber radicum) und das Bruchstück einer Grammatik, sowie ein lateinisches Lehrgedicht des Rabbi Joseph aus der Provence, der nach Aesops Art schon vor Reuchlin mit grosser Versgewandtheit lateinisch schrieb. Das Buch war in Pforzheim gedruckt und hiess die goldene Schale (scutella aurea)" (S. 47 f). Die Angabe über des Rabbi Joseph Lehrgedicht, welche trotz ihrer offenbaren Unverständlichkeit vom Uebersetzer ohne Bemerkung gelassen wird, beruht auf unrichtiger Wiedergabe des lateinischen Originales. Hier lautet die betreffende Stelle so (p. 46 f.): „Alium quoque libellum rescripsi ab eo, carmen disciplinae pro moribus, 130 versuum, R. Josephi Esopaei provincialis, Judaei, quem jam ante D. Jo. Reuchlin latinum fecerat, versibus eruditione plenus[1]), Pfortzae impressum, quem vocant Scutellam auream." Der Uebersetzer, obwohl er sich über das in Rede stehende Werk aus der von ihm angeführten Stelle in L. Geiger's Studium der hebräischen Sprache in Deutschland, S. 37, hätte belehren lassen können, weiss nicht, dass „Esopaei" = דאזובי, Beiname des im 13. Jahrhunderts lebenden R. Joseph ist, und machte daraus „nach Aesops Art." Sein Gedicht heisst קערת כסף und es muss daher bei Pellikan „Scutellam argenteam" statt „Sc. auream" gesetzt werden. Dieses Gedicht wurde von Reuchlin im Jahre 1512 in's Lateinische übersetzt. Darauf bezieht sich die Angabe bei Pellikan: quam jam ante D. Jo. Rechlin latinum fecerat. Aber der Uebersetzer nahm ante (= antea) als Präposition und bringt den Unsinn heraus: „der schon vor Reuchlin lateinisch schrieb." — Im Jahre 1547 machte sich Pellikan „der Uebung halber an die Uebersetzung zweier Bücher in gebundener und ungebundener Rede talmudischen Stils, betitelt ‚Wüstenreisen.' Die Verse des ersten Buches habe ich deutsch übersetzt. In zehn Tagen war die Arbeit fertig". Was für ein Werk mag das gewesen sein? (S. 162) Im Jahre 1546 berichtet P: „Ich übersetzte, so gut ich konnte, die Einleitung des Rabbis Mose ben Maimon zum Talmud, die sogenannte ‚Lyra' (S. 160). Eine solche Be-

[1]) Lies „plenis."

zeichnung der Einleitung Maimoni's zur Mischna giebt es nicht. Es waltet wieder ein bedauerlicher Uebersetzungfehler vor. Das Original lautet (S. 173): „vertique Introductionem Rabi Mosse bar Maymon in Talmud, quem Lyra nominat Mosen egyptium." Also Lyra, d. h. Nicolaus de Lyra, nannte Moses b. Maimon „Moses Aegyptius." Diese zwei Worte übersetzte Vulpinus gar nicht und übersetzte auch den folgenden Satz unrichtig.

Th. Vulpinus hat seine Uebersetzung der Hauschronik mit fortlaufenden, sehr dankenswerten Noten, zumeist über die zahlreichen in ihr erwähnten Personen und Litteraturerzeugnisse versehen. Die zur jüdischen Litteratur gehörenden Anmerkungen sind zuweilen recht unbefriedigend oder geradezu unrichtig. So z. B. „Massora heisst ein grammatisch-kritischer Kommentar, der den Text in rabbinischen Bibeln begleitet" (S. 19, Anm. 1). „Onkelos, Mitschüler des Apostels Paulus bei Gamaliel, und Jonathan, ein Schüler Hillels, übertrugen den hebräischen Bibeltext in die damalige (aus dem babylonischen Exil stammende) chaldäische Volkssprache der Juden" (S. 18, Anm. 1, vgl. S. 123, Anm. 3). „Jos. Kimchi und seine Söhne David und Moses (um 1200), berühmte spanische Talmudisten" (S. 23, Anm. 1). „Priores prophetae = Josua bis Chronika" (S. 115).

Miscellen.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung.)

19. (S. 128, 129). Averroës, de coelo (השמים והעולם), hebräisch von Salomo ibn Ajjub, nach verschiedenen mss. der Bodleiana und der Münchener Bibliothek (31, 371 und 234, 387), so wie Fischl 37. — Anfang (die Worte in Parenthese sind Varianten, die in Klammer finden sich nicht überall):

אמר כונת ארסטו בזה הספר (האופן השעה! M. 387) לדבר בעולם ובחלקיו הפשוטים הראשונים ובכלל (ובכל) [כל] שישיג (שהשיג, שישיגו) העולם וחלקיו הראשונים [הפשוטים — והוא ד' מאמרים] ומה שיאמר אותו בזה המאמר הוא נכלל בעשרה כללים (חלקים). הכלל הא' . . . הכלל הא' מפני שזה הספר הוא החלק (חלק) הראשון שהתחיל לדבר בו [בדבר דבר מן הענינים] בעין המוחשים הטבעיים המיוחדים

כי בספר (הספר) אשר לפניו אמנם דבר [בו] בדברים הכלליים (הכוללים) התחיל [ראשונה] למעות הנה מונחות (נשאי) המלאכה (החכמה) הואת ואמר שרוב הידיעה בדברים (העינים) הטבעיים יהיה (היה) בנשמים [הפשוטים] ובבעלי השעור ובאכיות הנמצאות להם. ולזה [היו] הספינות (בספינות) נושאות כובר .הנה נתבאר Ende: מזה חמאמר מהו (מה הוא) עצם [דבר] (הכבר) המוחלט (במוחלט) והקל (הקל) המוחלט (והכבר המוחלט) והמצורף והתבארו (ונתבארו) סבות רבות מן הענינים המשינים להם . [ופה נשלם זה המאמר ובהשלמתו (ובתשלומו) נשלם הספר והשבח והתהלה לאל לבדו, המרומם על כל ברכה ותהלה — ויבא אחריו ספר ההויה.]

נשלם ס׳ השמים והעולם לארסטו באור בן רשד (תהלה לאל בורא עולם בריך רחמנא דסעיין) והעתיקו ר׳ שלמה הרופא בן איוב הספרדי ז״ל במדינת בדרש וכו׳ [ונשלמה העתקתו בשנת חמשת אלפים ומאה ועשרים ליצירה דעלמא !Uri 128]

Ms. Marsch 472 hat dafür das Datum 5019 in Worten. Andere mss. haben:

השלמתי אני שלמה בר׳ יוסף אבן איוב וצ״ל העתקת הספר הזה והוא ס׳ השמים והעולם לארסטו׳ באור החכם בן רשד בשנת חמשת אלפים ותשע עשרה ליצירה במדינת בדרש [תהלה לאל.

Tractat II Ende ist in Hebr. Ubs. S. 993 leider mit der irrtümlichen Ueberschrift: „Meteora“ gedruckt.

20. (S. 218) zu den Bearbeitungen der Ethik des Aristoteles. —

Den Epilog des Samuel Marsili zur Uebersetzung der Ethik des Averroës hat Neubauer (Rabbins II, 555, erscheint demnächst) unvollständig mitgeteilt. Ich ergänze dasWichtigste nach meinem Excerpt aus ms. Michael 387 (v. J. 1847), wo das Ende von jüngerer Hand angefügt ist, indem ich die letzten 2 Zeilen bei Neubauer des Zusammenhangs wegen wiederhole:

וכבר הנתתי בעת העתקתי אותו בהרבה מקומות ממנו חלק פנוי מתיבה ותיבות ושורות וזה למיעוט ידיעתי (חכמתי .N) (so) ולקצר השנתי (הנהגתי .N) בלשון הערב מצורף עם זה על זרות (לזרות .N) נושאיו רצוני מלותיו הנהוגות בו אשר לא ירוצו בשום חכמה מההכמות האחרות .אח״כ עברתי עליו להשלים החסרונות ולהשלים השגיאות . . . עם עזר קצת משכילי אומתנו היתה עלינו ידם בזה . . . והנה אמת כי עוד נשארו בהעתקת זה הספר שגיאות קצתן אולי היו מס׳ הערבי אשר העתקתי . . . אבל אני בוטח אם יאריך השם חיי ויזיאני ממסגר אסיר [ישעיה מ״ב, ז׳, עיין המזכיר י״ב, 60, הערה 4] ויתן לי פנאי המועטה (so) עוד אוסיף להפליא הענין בו אשלים ואתקן . . . אחר שלא קדם לנו שום מעתיק מבני תבון השרידים ז״ל וזולתם אל זה הספר או לא נפלה אלינו העתקתו . . . עם הסבה [ה]אחרת דחתה ידי

והניעה הקולמוס עד תום המלאכה והיא תיקון ודיוק הספר הערבי אשר העתקתי זה ממנו ומפי כתבתיו וכו׳.

Der Anfang lautet in der Uebersetzung des Meir Alguadez aus der lateinischen (in der ungedruckten Vorrede Meir's irrtümlich dem Boëtius beigelegt):

כל מלאכה וכל לימוד גם כל מעשה וכל בחירה יראה כי הוא לתאות דבר טוב, על כן המיבו אשר דברו כי טוב הוא אשר הכל נראה שחומדים hat Ms. Mich. 196 (Register S. 351) יתאוו (יכספוהו). und Var. איזה מין טוב, dann יתבאר שהטוב ההוא הוא טוב מה. מה שמכל דבר נחמד.

Bei Averroës in Samuel's Uebersetzung:

כל מלאכה וכל ידיעה (חכמה) וכל פועל וכל בחירה לדבר מה הנה [כבר] יראה (ירצה) שאמנם מכוון (אמנם יהיה מכוון ונכסף) בכל אחד מהם [ויחשוב בו] טוב מה והוא התכלית במלאכה ההיא.

Bei Jos. Caspi (s. עמודי כסף S. XIV):

אמר כל מלאכה וכל חכמה וכל פועל וכו׳ הנה יראה שאמנם יכוון בכל אחד מהם ויחשוב בו טוב מה והוא התכלית המכוון במלאכה ההיא.

Anf. Traktat II, Alguadez:

ההעלה היא על ב׳ פנים (מינים) הא׳ שכלית ואחרות [והאחרת?] מהמדות, השכלית על הרוב תהיה תולדה ותוספת מן הלימוד על כן צריך לה נסיון וזמן.

Averroës:

וההעלות ב׳ מינים מחשביות (תבוניות) ומדותיות והמחשביות (והתבוניות) יהיה התהוותם בנו והתוספת ברוב הענין הלמוד (יהיה ברוב הענינים התהוותן והתוספתן בנו עם הלמוד) אכן הצטרך בהנהתם אל הדרגות רבות וזמן הארוך.

Zum Anfange vergleiche man folgende lateinische Uebersetzungen des Aristoteles und Averroës (letztere aus unserer Hebräischen).

Translatio vetus: Omnis ars et omnis doctrina, similiter autem et actus et electio, bonum quoddam appetere videtur. Ideo bene enunciaverunt bonum, quod omnia appetunt.

Ethica nova: Omnis ars et omnis doctrina similiter autem et operatio et proheresis alicujus boni operatrix esse videtur. Ideoque optime enunciant bonum quod omnia [omnes] optant.

Summa Alexandrinorum: Omnis ars et omnis incessus et omnis sollicitudo vel propositum, et quaelibet actionum et omnis electio ad bonum quoddam tendere videtur. Optime ergo definierunt bonum dicentes quod ipsum est quod intenditur ex omnibus modis.

Averroës: Dixit Aristoteles. Quoniam omnis ars et omnis scientia et omnis actio et omnis electio rei est alicujus, per unam quamque quidem earum bonum aliquod intendi et desiderari videtur: et est finis intentus per artem . . . et manifestum est quod omnia [omnes] appetunt bonum: Et propterea bene dixit qui descripsit bonum per hoc quod ipsum est, quod omnia appetunt.

Liber II: Transl. vetus: Duplici autem virtute existente, hac quidem intellectuali, hac vero consuetudinali, ea quidem, quae intellectualis multum ex doctrina habet, et generationem et augmentum, et ideo experimento indiget et tempore.

Averroës: Cum itaque virtutes sint duorum modorum, intellectualis videlicet et moralis: intellectualis plerumque et fit et augetur in nobis per doctrinam et ideo indigemus in comprehensione eius exercitatione multa et spatio temporis longi [lies longo?].

21. (S. 325) Abraham Abigedor, מגלת מלכים, Vorrede und Excerpte aus ms. München 44. Einige Zeilen aus ms. Parma bei Berliner zu Michael's אור החיים nicht ohne Fehler; jedoch zu Anfang der Namen richtiger (s. hebr. Uebers. S. 74).

אמר אברהם [בן משולם] בן שלמה בן משולם בן שלמה אבי גדור כאשר ראיתי כי רבו המתפארים בדרכי חקירות הטבע והאלהות היום רבו עבדים עבדי התאוות הבהמיות המתפרצים בעיון אלו החכמות בלתי קדימה בחכמת הדניון אשר אין ספק צורך ואת החכמות בחכמת העיון כמדרגת חכמת הדקדוק בדרכי הלשון ולסכלותם בואת החכמה בקרבתם למלאכת העיון יוסיפו הריחוק מהאל יתחלפו להם המשעות בראיות הראיות [צ"ל והראיות] במופתים יודו לארסטו' בהרבה מהעניינים אל פנות הדת בלתי נאותם [צ"ל נאותים], על כן נדבני לבי היום בהיותי בן י"ו שנה למנין קכ"ז בחדש ניסן בראותי טעות אלו המעיינים ימאסו בהצעת הדניון אם מפני אריכותה או מפני קושי הבנתה לחבר ספר קצר במלאכת ההניון במה שיכלול מבא מאמרות מליצה הקש ומשיגי ספר המופת כי זה המספיק בעיני להישר [צ"ל להישיר] בחקירת החכמה ומה שיחסר אחד מתנאי המופת או נצוחי או הטעאי ונטיתי כוה [צ"ל בוה] מלכת בדרכי אבו חמד כי היא חבר ספרו בתכלית הקצור ולא דיבר בענין המתצרבות[1], ואני עשיתי עם תכלית הביאור למען ירוץ קורא בו זולת ספר המופת אשר נמשכתי אחריו כי הוא יובן במעט רמז אחרי הצעת ספר ההקש ובוה לא נשאר אחר זה תרעומת אל המעיין מפני האריכות או מפני דקות הענין כי זה המעיין לא ימלט מג' פנים . אם שיספיק לו בקיצור אבוחמד או בקיצור אבן רשד או בקצורי זה המחובר בנעימות שיר . אמנם בחכמת

[1]) ר"ל הדקשות (במקום הדקשים) המתערבות.

הטבע ובחכמת האלהית הנה נמשכתי אחר דרך אבו חמד והיתה כונתי בו לבאר בקצור מה שיזכרהו מבלתי שאכוין לזכור ראיות החולקים או שאזכור הטענות והחלוקות והדרכים הארוכים כי הספרים המחוברים בזה מספיקים אבל כונתי לכלול אמתת הענין וכל דבר שרשי או פנה מפנות הספר מאלו השירים לא יבצר, ויש מקום שאמרו לקצר, וקראתי שם הספר הזה סגולת מלכים לפי שאלו הענינים הנסתרים ינוחו בהם נפשות השלמים הנבוכים ראוי להעלימם מההמון כי אם אל השרידים אשר ה' קורא ינוחו בהם נפשות השלמים מהובר עם השנים ומעלות המדות כמו שהתנו החכמים ובראותי מעת [שמעת?] היותנו חוסים בצל בנפיו נכחרנו לעם סגולה מכל העמים וישראל על סיני פסקה וזהמתם ודעותם מכל סיג נטע שורק כלו זרע אמת לא יביטו להבל הדעות הזרות ולא יפנו דרך כרמום [צ"ל כרמים] כל ישראל בני מלכים עומדים בדבורם מחויקים בדת משה ואין אחד מהם יוצא מדלתי ביתו החוץ להכחיש שורש משרשיה הנשנבים והרמים אבל נתתי מחלבי לחבר מחבר [מבחר?] דעות הפילוסופים בתכלית הקצור בשירה עכר שירה בפה יערב כעב טל ביום קציר יאירו מחשך הלבבות כוהר המאורים. והאל המפיק האמת יורני בדרכיו ויישירני בסודותיו ובעזרתו אתחיל לגלות חמודותיו.

אתן פניני שיר לאיש שלם ובם מדע יסוד חכמות בהוד יכרו.

Zeile 40 בואת נעלה וזה לקלסתר — יקות יאל[1]) בדעותיו מהורים
יחידתי לזאת תעיר לבבי — לשורר שיר לשורר בספרים
ואל אפנה המון עמים פתאים — באור סכלות המה אוורים
הלא חשבו היות חטא רב ועצום — אשר אין לו סליחות אל לדורים
לאיש עיין בחכמה העיונית — והדעות אלי נפשו נצורים
ולא דמו ושערן איש יסודם — בעז שכל ותפארת גבורים
בשרשי דת הלא מוקף סביבם — ביראת צור אדון עולם נדורים
ואשים לב במפתח צומות — להשיב איש בליעל וכופרים.

F. 24 enden die einzelnen Bücher der Logik: Kategorien (beginnen F. 4b), Hermeneutik (7b), Syllogismus (11b), Demonstration in 4 Kapiteln (23). F. 24b beginnt die Theologie mit der, dem Gazzali entlehnten Formel: נזכור עתה השמים שמים לה' הוא, nämlich: החכמה המכונה אצלם האלהית התחלתם וממציאם, בדעתו עצמו התחלה להם ידע הכל על דרך כל השמים וכל צבאם. Es seien Irrtümer entstanden, welche zur הכחשה und כפירה führen דרישא מתיא לידי עוירא[2]) ערבוביא; selbst Weise wie Ben ʿAzzai und Elischa seien dahingekommen.

---

[1]) Dieser Jekutiel, wohl in der Provence, ob etwa Jek. Kohen, gen. Sen Astruc, bei Isak Latas? אוצר טוב S. 76, 3. 4; Buber ש' צ' S. 47 bringt Nichts heran; s. Neubauer, Rabbins, p. 693, wo Jek. b. Ahron Kohen; vgl. Cod. Neofiti 11 bei Gust. Sacerdote, Codici Ebraici ecc. in R. Academia dei Lincei. Sonderabdr. 1893, p. 16.

[2]) Nedarim 81a ערבוביתא . . מיתא.

Das habe ihn zuerst von dieser Wissenschaft zurückgeschreckt; allein ואל החכם איש מלחמה מנעוריו זה שיודע לישא ולתת במלחמתה של תורה מנעוריו נמשך אחרי דברי החכמה והצעותיה כעורב אחרי אמו נכרך כמאמר קדמונינו ז"ל שיתין רהוטי רהטי אינשי ולא אמטיוה לגברא דמציפרא כרך[1]). אמנם אחרי ראשי הפילוסופים כל איש אשר נדבו לבו לקרבה במלאכת החכמות בחקירות אלו העניינים מסכימים כי זה כל האדם ותכלית השלמים, אמרתי אני בלבי כל עוד נשמתי בי ורוח אלוה באפי גם אני לא אחשוך פי וכמסת יד שכלי ספר קצר חברתי ואם ידעתי וכנשפי [צ"ל ובנפשי] שערתי רחק אלו העניינים מפנות הדת ומיסודותיה התנצלותי עמי נודע בשער עמי הדברים לא חברתי מצמי כי אם הפילוסופים אשר אלך בנתיבות דרכיהם עם היות אמונתי חוקה בדת משה בשכבי ובקומי, והאל המפיק הנכונה (so) בידו אפקיד רוחי כמו שאמר נעים זמירות אלהי ישראל כי אתה נוחי מבטן מבטיחי על שדי אמי.

F. 40 citirt der Commentar Averroës im Buche הפלת ההפלה.

F. 41 beginnt die Physik mit einer Einleitung: הארץ נתן לבני אדם באלו הענינים הטבעיים תתכן החקירה והדרישה ובחמר השפלי שוכני בתי חמר. Man solle sich den Forschungen und nicht den sinnlichen Begierden hingeben כדרך שאמרו רז"ל בא ליטמא פותחין לו. F. 48 sagt der Verfasser ausdrücklich, dass er die Meteora nicht bearbeiten wolle. Das Endgedicht von 16 Zeilen auf רים s. bei Berliner, l. c.

(Fortsetzung folgt.)

Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau.

Nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt

von

Dr. **Max Freudenthal.**

(Fortsetzung.)

Tags darauf begann der Unterricht, mit Ausnahme des Talmuds, für die drei Klassen, die man eingerichtet hatte. Der Lehrstoff war folgendermassen verteilt:

---

[1]) Anders bei Dukes, Blumenlese, S. 241. איתי hier ist unsinniger Zusatz.

Lehrstoff:	Wöchentliche Stundenzahl und Namen der Fachlehrer in Klasse:		
	I.	II.	III.
Deutsche Sprache...	3 Löwe	5 Elkana	6 Lobethal und Siphri
Deutsch Schreiben..	2 Roch u. Freund	2 Roch u. Freund	3 Roch u. Freund
Hebräisch	4 Löwe, Elkan (je 2).	7 Elkan (4) Löwe (3)	10 Lobethal und Siphri
Jüdisch Schreiben ..	—	1 Roch u. Kohen	4 Roch u. Kohen
Französisch und Polnisch	4 Löwe, Nathan	4 Löwe, Nathan	—
Geschichte	3 Elkana	—	—
Geographie	3 Löwe	3 Löwe	—
Naturlehre	2 Dr. Henschel	—	—
Naturgeschichte.....	—	2 Elkana	2 Elkana
Rechnen	2 Roch	3 Roch u. Freund	3 Roch u. Freund
Zeichnen	2 Freund	1 Freund	—
Moral und Bürgerkenntnisse.....	2 Löwe	—	—
Sa. d. Wochenstunden	27	28	28

In der I. und II. Klasse sollten ausserdem noch fünf Stunden Talmud hinzukommen[1]). Es stellte sich jedoch sogleich

[1]) G.-A., Methoden und Instruktionen I. Es wäre nicht uninteressant zu sehen, in welcher Weise der Unterricht damals betrieben wurde, wenn die Akten mehr Einzelheiten hierüber geben würden. Es ist unverkennbar, dass der Einfluss der pädagogischen Lehren der Philantropen sich ganz besonders geltend machte. In der Bibliothek, die die Schule den Lehrern zur Verfügung stellte, standen ihre Werke in erster Reihe. Campes Sittenbüchlein war eingeführt; für das Hebräische wurden die von den Measfim commentierten und mit der Mendelssohnschen Übersetzung versehenen Bibelausgaben benutzt. Absenzlisten, Conduitenlisten und Conduitenzettel waren vorhanden. Körperliche Strafen sollten vermieden werden; ungehorsame Knaben mussten auf einem hölzernen Esel reiten, unruhigen wurden die Füsse in einen Bock eingeschlossen. Das Nachmittagsgebet wurde gemeinsam in der Schule verrichtet. In einzelnen Fächern unterrichteten zwei Lehrer gemeinschaftlich und gleichzeitig. Auch der Behelfer musste stets am Unterricht in einer Klasse teilnehmen. Eine seiner Beschäftigungen war z. B. das Liniieren der Schreibhefte. Jede Woche sollte eine Conferenz der Lehrer stattfinden. Ferien gab es nur zur Zeit der jüdischen Feiertage. —

heraus, dass es unmöglich war, den Lehrplan durchzuführen. Die aufgenommenen Kinder, bisher ohne jede wirkliche Erziehung aufgewachsen und an ihren Jargon und an ihre polnischen Winkelschulmeister gewöhnt, waren so völlig unvorbereitet und selbst im Allernotwendigsten ungebildet, dass nichts anderes übrig blieb als eine doppelte III. Klasse herzustellen und die I. einstweilen überhaupt zu streichen[1]). Auch die Talmudangelegenheit machte immer grössere Schwierigkeiten. Der Landrabbiner hatte nämlich den ersten Repräsentanten Lipm. Meyer veranlasst, einer Sitzung des Schulcollegiums beizuwohnen und für ihn und den Gelehrten Pick[2]) die Aufsicht über den Talmudunterricht zu verlangen[3]). Um die Sache beizulegen, gewährte das Collegium diesen Wunsch: der Landrabbiner sollte das Recht haben, die Lehrstunden zu besuchen, und seine etwaigen Wünsche dem Collegium zur Erfüllung mitzuteilen[4]). Aber damit war der Landrabbiner nicht zufrieden. Wiederum musste Lipm. Meyer in seinem Namen dem Schulcolleg mitteilen, dass es ihm unmöglich sei, mit dem Collegium über irgend etwas, das sich auf den Talmud beziehe, zu conferieren, weil sich seiner Meinung nach bei dem Collegium keiner finde, der — und das war vor allem ein Hieb gegen Löwe — die Lehre des Talmuds gründlich verstehe; er verlange daher gänzlich unabhängige Macht und Aufsicht[5]). Geschähe das nicht, so solle lieber überhaupt kein Talmud gelehrt werden[6]). Nun riss dem Collegium die Geduld; in einer Eingabe an die Kammer beklagte es sich bitter über das Gebahren des Landrabbiners, bat, ihn zu warnen, dass er sich überhaupt nicht mehr in die

---

1) S. die von Joel Löwe herausgegebene „Einladung zur 2. öffentlichen Prüfung am 4., 5. und 6. Juni 1792".

2) Gemeint ist Jesaias Löw Berliner, sein berühmter Nachfolger, vgl. über ihn Brann, l. c., 262 f.

3) G.-A., Konferenzprotokolle des Schulkolleginms, Ib und St.-A., St. Bresl., II 72 p.

4) Daselbst.

5) G.-A., Methoden und Instruktionen I.

6) St.-A., das.

Schulangelegenheiten mische, und sprach den jetzt gewiss leicht begreiflichen Wunsch aus, dass der Talmudunterricht, wie von vornherein beabsichtigt gewesen sei, gänzlich ausfalle und die dafür angesetzten Stunden zum Unterricht in der Bibel und im Hebräischen verwendet werden. Die Kammer, die, wie schon ausgeführt, durchaus nicht gewillt war, den Talmudunterricht zu streichen, zog zunächst den Landrabbiner zur Verantwortung, und dieser erklärte, er habe ganz und gar nicht die Absicht, die man ihm nachsage, den Talmudunterricht in der Wilhelmsschule zu hintertreiben, es sei vielmehr nur sein gutes Recht, das er sich wahre; denn seine ihm von Friedrich II. verliehene Instruction gebe ihm ausdrücklich die Erlaubnis, „die bei einem dergleichen Lehramt nach jüdischen ritibus erforderlichen requisita anzuzeigen und unter Anderem besonders die Notwendigkeit, das hierzu ernannte Subject zuvörderst nach der Gewohnheit unserer und aller anderen jüdischen Gemeinden durch eine Prüfung sondieren zu lassen, ob es dazu gehörige capacité besitze und ferner nach welchen formalitaeten dies tentamen selbst zu veranstalten sei, d. h. dass selbiges dem Rabbiner unter Zuziehung dreier der bekanntesten jüdischeu Gelehrten aus der Gemeinde zu übertragen sei, und dass diese Gelehrten sowohl den Talmud als die Basis desselben, die fünf Bücher Mosis, fleissig und gründlich erlernt haben müssen und dies Studium noch täglich zu gewissen Stunden fortsetzen. Auch wie es nach den im 2. Kapitel des 1. Buches enthaltenen Grundsätzen des Moses Maymene in Betreff der jüdischen Lehrer unumgänglich erforderlich sei, dass diesen Examinatoren die fernere exclusive Inspection und Direction des talmudischen Lehramts überlassen werde, folglich denselben ganz alleinig die Annahme und Abschaffung eines dergleichen Lehrers zusteht."

Man darf nicht übersehen, dass es sich bei der ganzen Streitsache für den Landrabbiner um eine Principienfrage handelte: sollten ohne ihn, der doch durch königliches Gesetz als höchste und einzige geistliche Autorität der Gemeinde anerkannt war, Einrichtungen getroffen werden können, welche

die religiösen Verhältnisse betrafen, sollten jetzt und in Zukunft Religionsbeamte öffentlich angestellt werden können, die von ihm nicht approbiert und von seiner Disciplinargewalt völlig losgelöst waren? Man sieht, wohin die Vermengung der religiösen und der Schulangelegenheiten führte! Andererseits aber hatte das Schulcollegium, das ja ebenfalls eine königliche Behörde war, und dem allein die Regierung die Ordnung der Schulangelegenheiten übertragen hatte, den Wünschen des Landrabbiners gegenüber genügend Nachgiebigkeit und Entgegenkommen gezeigt, und wenn dieser sich auf sein Recht der rabbinischen Ordination berief, so war das im vorliegenden Falle um so weniger angebracht, als es ja seine eigenen Unterrabbiner waren, die das Collegium als Lehrer hatte anstellen wollen. Auf die Kammer machte denn auch die Verteidigung des Landrabbiners keinen sonderlichen Eindruck. Sie erklärte ihm, dass sie ihn natürlich in seinen Rechten schützen werde, ihm also die Prüfung der vorgeschlagenen Talmudlehrer, denen übrigens eine solche Prüfung bei ihrer anerkannten Geschicklichkeit ganz gleichgiltig sein könne, sowie die Aufsicht über den Talmudunterricht übertrage. Dagegen sollten sich die übrigen Examinatoren keinerlei Inspection anmassen, auch Fränckel selbst habe sie nicht ausschliesslich, sondern nur unter Mitaufsicht des Collegiums zu führen. Anstellung und Abschaffung eines Lehrers stehe ihm aber gar nicht zu, sondern der Gemeinde, dem Schulcolleg und der Kammer. Diese letztere hoffe übrigens von ihm, da sie nunmehr seine Rechte geschützt habe, „dass er nicht durch Eigensinn oder Abneigung gegen die neue Schuleinrichtung sich beikommen lassen werde, die Gemüter der Judenschaft in Uneinigkeit zu bringen oder die Lehrer des Talmuds zu chicaniren, und sich als intoleranten Geistlichen zu betragen, widrigenfalls dergleichen gesetzwidriges Betragen unfehlbar fiscalisch geahndet werden würde.“ Die Kammer hatte also sehr wohl eingesehen, dass ausser der Autoritätsfrage noch andere Triebfedern und Beweggründe den Streit veranlasst hatten. Joseph Jonas Fränckel, der im Grunde ein gutherziger Mann war und sich sein hohes Lebensalter nicht durch Streit und

Kampf verbittern lassen wollte[1]), war äusserst betrübt darüber, dass die Kammer ihn mit unangenehmen, „criminellen Benennungen als da seien rebelle, chicaneur und intoleranter Geistlicher" tractiere, und bat, man möge ihn von der Aufsicht befreien, da es über kurz oder lang doch zu Streitigkeiten mit dem Colleg „über den methodum discendi oder sonst" kommen würde. Die Kammer beruhigte den Landrabbiner, erfüllte aber seine Bitte nicht. So gehörte Joseph Jonas Fränckel trotz seines Widerwillens gegen die Schule nominell wenigstens dem Schulcollegium an; gekümmert hat er sich jedenfalls überhaupt nicht um ihre Angelegenheiten. Die Warnung jedoch, welche die Kammer ausgesprochen hatte, war nicht ganz ungerechtfertigt; denn durch den Talmudstreit hatte die Wilhelmsschule sich alle Sympathien der Frommen und Frömmsten verscherzt, und ein anderer Schritt, den das Collegium bald darauf that, gab, so angemessen und zweckbewusst er auch sonst war, Grund zu neuer Feindschaft gegen die Anstalt und ihre Leiter.

Die schon öfters erwähnten polnischen Melammedim, die bisher ungestört in ihren Schulen nach altgewohnter Unmanier hatten unterrichten können, waren selbstredend keine Freunde der neuen Anstalt, die ihnen so vieles Schülermaterial entzog und so verächtlich auf sie herabblickte. Seitdem sie wussten, dass auch der Landrabbiner und die frömmsten Mitglieder der Gemeinde ihr nicht hold waren, wurde es ihnen leicht, öffentlich ihrem Unwillen Ausdruck zu geben und fromme ängstliche Gemüter davor zu warnen, dass sie ihre Kinder in eine Schule schickten, die offenbar der Religion feindselig gesinnt sei, und an der auch nicht einmal Talmud gelehrt werde. Die Talmudlehrerstelle war nämlich noch nicht besetzt! Die Mit-

[1]) Er war 1721 geboren (Brann, l. c., S. 237), also damals 70 Jahre alt. Man vgl. den ehrenvollen Nachruf, den Löwe und Wolfssohn ihm im Meassef, 1794, S. 78 nach seinem Tode widmeten. Es heisst dort: איש ישר והולך תמים שונא בצע וירא אלהים היה מנעוריו עד יום מותו. Auch zu seinem Nachfolger Jesaias Berliner standen Beide im besten Verhältniss. Vgl. Berliner, R. Jesaia, Berlin, im Magazin f. d. Wissensch. d. Judent., 1879, S. 84.

glieder des Schulcollegiums verlangten deshalb von der Kammer[1]), sie solle dafür sorgen, dass Winkelschullehrer, die kein Aufenthaltsrecht hätten, aus der Stadt geschafft würden, und baten zugleich, ihnen die Aufsicht über die bestehenden Winkelschulen zu übertragen, sowie die Einrichtung neuer zu verbieten. Die Kammer gewährte alle diese Wünsche, woraufhin das Collegium beschloss, durch öffentlichen Anschlag in allen Synagogen sämtliche Winkelschullehrer zu einer Prüfung vorladen zu lassen.[2]) Nur auf die dringenden Vorstellungen Lipm. Meyers hin, der auf die schlimmen Folgen hinwies, die ein solcher Schritt für die Schule haben würde[3]), unterblieb die öffentliche Aufforderung und der Prüfungszwang; das Colleg begnügte sich damit, ein Verzeichniss der vorhandenen Winkel-Schulen, Lehrer und Schüler aufzunehmen, um wenigstens die Errichtung neuer zu verhindern[4]). Ebenso beschloss es, um den erhobenen Vorwürfen zu entgehen, auch endlich den Talmudunterricht einzuführen; er wurde vom 1. November 1791 ab täglich von 5—7 Uhr für die I. und II. Klasse von einem Talmudgelehrten, namens Philipp Phöbus Vischer, erteilt; und, um zu zeigen, dass er eigentlich mit der Schule nichts zu thun habe, war — eine unschöne Gehässigkeit! — der Unterricht nicht nur fakultativ, sondern die daran teilnehmenden Schüler mussten sogar noch besonderes Schulgeld entrichten.[5]) Das alles musste die Schule bei der Mehrheit der Gemeinde höchst unbeliebt machen, obwohl das Collegium für die sonstigen inneren Schulangelegenheiten eifrigst thätig war.[6]) Instructionen und Arbeitsverteilungen für das Colleg wie für die Lehrer wurden ausgearbeitet, Löwe erhielt den Auftrag, Schulgesetze zu entwerfen, und zugleich wurde der erste Etatsbericht an die Kammer fertig gestellt. Derselbe ergab einen

---

1) St.-A., l. c.
2) G.-A., Abstellung von Winkelschulen betr.
3) G.-A., Methoden und Instruktion I. betr.
4) G.-A., Conferenzprotokolle Ia.
5) G.-A., Conferenzprotokolle Ia.
6) G.-A., Meth. und Instrukt. betr. und St.-A., l. c.

Kapitalsfonds von 22,000 Thalern, wovon 8600 Thaler bei der Gemeinde, das übrige Geld hypothekarisch angelegt waren. Einnahmen und Ausgaben hatten beide die Höhe von 1891 Thalern erreicht. Die Schule selbst hatte trotz aller Schwierigkeiten eifrig gearbeitet und konnte beim ersten halbjährigen Examen am 17. und 18. Oktober gute Fortschritte aufweisen. Im Directionscolleg waren unterdessen einige Veränderungen vorgegangen[1]). Prof. Gedicke war als Rektor nach Bauzen berufen worden; an seine Stelle trat Johann Kaspar Friedrich Manso, damals noch Prorektor, von 1793 an Rektor des Magdalenäischen Real-Gymnasiums[2]), ein ausgezeichneter Schulmann und hervorragender Schriftsteller, zugleich als Mensch höchst charaktervoll und tolerant. Noch eine andere wichtige Persönlichkeit trat in das Schulcollegium ein, der Oberälteste Lipmann Meyer, der sich bisher schon eifrigst um die Schule verdient gemacht hatte und natürlich mit ganzem Herzen zur Partei der Schulfreunde hielt; er rückte in die Stelle des Gemeindesyndikus Dohm ein,[3]) der, offenbar um seine Unparteilichkeit in den Augen der Gemeinde zu wahren, und weil er zudem ein Verwandter des Landrabbiners war, ausgeschieden war. Ausserdem war Löwe zum Professor[4]) ernannt und ihm das Recht übertragen worden, öffentliche Vorlesungen über Kant zu halten; er hatte Hoym vorgestellt,[5]) dass er mit seinem Gehalte von 450 Thalern jährlich[6]) um so weniger ausreiche, als er bald

---

1) G.-A., Conferenzprotokolle I, Anstellung der Lehrer u. s. w. betr. und St.-A., l. c.

2) Er gehörte bis zu seinem Tode im Jahre 1826 dem Directionscollegium der Wilhelmsschule mit ungeschwächtem Eifer und Interesse an. Seine Biographie hat Grünhagen in der „Allg. Deutschen Biographie" Bd. 20, gegeben.

3) G.-A., Conferenzprotokolle Ia.

4) St.-A., l. c.

5) St.-A., M. R. XV, 10a: 6.

6) Die Gehälter der Lehrer, wie wir sie bei jedem einzeln angegeben haben, sind nach heutigen Verhältnissen gewiss höchst ungenügende, für die damalige Zeit aber keineswegs schlecht gewesen. Man vgl., was Philippsohn, l. c., II, 159 über die damaligen Lehrergehälter berichtet.

heiraten wolle.[1]) Man solle ihn also durch Vergrösserung seines Wirkungskreises in den Stand setzen, sein Einkommen zu vermehren, und er selbst schlug vor, ihn als Professor der Logik öffentliche Collegien über diese Wissenschaft nach kantischen Principien halten zu lassen, zumal er hiesigenorts der erste sei[2]), der sich hierzu bereit finde. Er verpflichtete sich zugleich, für arme Studenten der christlichen Theologie öffentliche Vorlesungen über die hebräische Sprache zu halten, „da die Kultur dieser Sprache, besonders wie sie in den neueren Zeiten getrieben werde, hier gleichfalls noch sehr gering sei." Hoym, persönlich Löwe äusserst wohlgesinnt, gewährte diese Bitte, noch dazu mit einer Gehaltserhöhung von jährlich 150 Thalern aus der königlichen Kasse „zu seiner Aufmunterung und in der Hoffnung, dass er alles verwenden werde, die Jugend der schlesischen Juden zu rechtschaffenen und vernünftigen Menschen heranzuziehen, die in der Folge dem Staate nützlich sein könnten."[3])

Einer solchen Aufmunterung bedurfte es thatsächlich; denn von Anfang des Jahres 1792 an wurden die Verhältnisse

Durch den Zuschuss, den Löwe aus der Staatskasse erhielt, wurde sein Einkommen ein für jene Zeit glänzendes.

[1]) Vgl. S. 37, Anm.

[2]) Ein charakteristisches Licht wirft auf die diesbez. Zustände in Breslau zur Zeit der Wöllner'schen Reaktion folgender Bericht, der ohne jeden Kommentar in der litter. Beilage zu den Schl. Pr. Bl., 1793, S. 364 abgedruckt ist: „Am 30. Aug. wurde auf der hiesigen Universität die öffentliche Promotion 8 studierender Theologen zu Baccalaureis der Theologie feierlich vollzogen, unter dem Dekanat des Herrn Dr. und Prof. Pelka. Das dabei verhandelte Thema: An lux ab uberiore philosophiae cultu hodie orta christianae Theologiae sit inimica? ist in dem ausgegebenen Programm dahin beantwortet: dass die neue speculative Philosophie der Theologie äusserst gefährlich sei, indem sie in den Skepticism stürze, von diesem zu Atheism und Materialism führe und sogar über die Möglichkeit einer Offenbarung streite. Der Vorteil, dass sie den Verstand schärfe, sei sehr zweideutig, und es sei offenbar, dass sich die neueren Philosophen gegen alle Orthodoxie verschworen hätten. Voraus werden die Verdienste der Physik und Moral um die Theologie anerkannt. — Seit Kurzem wird auf der hiesigen Universität nicht mehr über den Kant gelesen."

[3]) St.-A., M. R., l. c.

der Wilhelmsschule nach aussen und innen immer misslicher. Der Talmudstreit, die Stellung des Landrabbiners und der Frommen zur Schule und die Hetzereien der Winkelschullehrer veranlassten viele Eltern, ihre Kinder der Anstalt wieder zu entziehen, so dass die Schülerzahl sich um dreissig verminderte, was einen fühlbaren Ausfall an Schulgeld verursachte[1]). Das neugewählte Directionsmitglied Lipm. Meyer hatte allerdings 600 Thaler gestiftet[2]); diese waren jedoch zum Fonds geflossen, und die Gemeinde war nicht in der Lage, verwendbare Zuschüsse zu gewähren. Ein Gesuch der Gemeinde an den König um Gewährung eines zinsfreien Darlehns von 20,000 Thalern auf 25 Jahre war von diesem ohne jede Antwort zurückgeschickt worden[3]); der Krieg mit der neuen französischen Republik stand vor der Thüre! Die geringe Schülerzahl ermöglichte es, die geteilte dritte Klasse wieder zu vereinigen; als der Schreibmeister Kohen am 15. März 1792 in tiefster Armut gestorben war, dachte man sogar daran, dessen Posten zu Gunsten der Kasse eingehen zu lassen[4]). Dennoch war man eifrig thätig. Manso arbeitete einen neuen Schulplan aus, dem ausführliche, pädagogisch höchst interessante Erörterungen beigegeben waren, und durch den es vor allem ermöglicht werden sollte, Kinder, die im Hebräischen durch häusliche Vorbildung weit vorgeschritten, in den anderen Disciplinen aber zurückgeblieben waren, zugleich am hebräischen Unterricht der oberen wie an den übrigen Lehrgegenständen der unteren Klassen teilnehmen zu lassen[5]). Bei der Verteilung der Stunden nach dem neuen Lehrplan fühlte sich der Inspector Elkana Engel zurückgesetzt[6]), und da

[1]) G.-A., Conferenzprotokolle Ia.

[2]) G.-A., Acta Generalia betr. Wilhelms-Schule I.

[3]) St.-A., M. R. l. c.

[4]) Später erhielt er doch einen Nachfolger in Heymann Schlesinger.

[5]) Die im ersten Schulplan zu geringzählig angesetzten Rechenstunden wurden vermehrt, Geschichts- und Geographiestunden verringert; in der 2. Klasse wurde Französisch und Polnisch gestrichen und die Stunden zum deutschen Unterricht verwendet. In der 3. Klasse war Landeskunde neu angesetzt. G. A., Methoden und Instruktionen betr.

[6]) G.-A., Anstellung der Lehrer betr.

auch seine Gesundheitsverhältnisse nicht die besten waren, so suchte er im Juni um seinen Abschied nach, der ihm auch bewilligt wurde[1]). Das erste öffentliche Examen (4.—6. Juni), an dem er noch teilnahm, fiel übrigens zur vollsten Zufriedenheit aus[2]). Sämmtliche Kinder konnten geläufig Deutsch lesen, Hebräisch nicht nur übersetzen, sondern auch grammatikalisch erklären; in den übrigen Fächern waren die Pensa völlig erreicht[3]). Die I. Klasse wurde sogar — was bis dahin selbst den Frommen und Gelehrten völlig unbekannt war — in jüdischer Geschichte geprüft. Zwei Schüler hielten, der eine hebräisch, eine Rede über den Wert der Erziehung, der andere deutsch eine solche über den Nutzen dieser öffentlichen Anstalt[4]). Obwohl dieser letztere, wie es der Augenschein lehrte, nicht gering anzuschlagen war, so war dennoch die Begeisterung für die Schule nicht grösser geworden. Die Wahl und Berufung des Nachfolgers Elkana Engels zeigte auf's Neue den Gemeindemitgliedern, welchen Weg das Schulcollegium zu gehen fest entschlossen war.

Aron Wolfssohn[5]), der neu erwählte zweite Inspektor der Wilhelms-Schule, war, wie schon erwähnt, der Herzensfreund

---

[1]) St.-A., St. Br. l. c. Nur er kann es gewesen sein, von dem Warschauer in Geigers Zeitschrift f. Gesch. d. Juden in Deutschland III, 41 berichtet, dass er sich 1799 nach Posen an die dort zu errichtende Schule gemeldet hatte.

[2]) Schl. Pr. Bl. 1792, Bd. 15, S. 568.

[3]) S. Einladung zur zweyten öffentlichen Prüfung sämmtlicher Klassen in der Königlichen Wilhelms-Schule von Joel Löwe. — Die Programme der Wilhelms-Schule sind fast vollzählig in der Bresl. Stadtbibliothek vorhanden. —

[4]) Die beiden Reden sind ebenfalls im Druck erschienen.

[5]) Aron Wolfssohn, auch Aron Halle (אהרן בן וואלף מהאללי) genannt, war 1754 geboren; sein Vater Wolf Halle war Arzt. Dem Meassef-Umschlage 1794 zufolge lebte A. W. eine Zeitlang in Hamburg; die Commentare zu Ruth und Esther sind Hamburgern gewidmet, jener Isaak Hesse, dieser Samuel Wertheimer. Dann hielt er sich in Berlin auf, mitten im Kreise der Measfim stehend und mit Joel Löwe gemeinschaftlich arbeitend. Er gehörte zu den Gründern der Gesellschaft der Freunde und war seit 1790 Mitredakteur des Meassef (Meassef 1790

Löwes und hatte diesem auch seine Berufung zu verdanken[1]). Schon in Berlin, wo er Hauslehrer war, durch innigste Freundschaft mit ihm und den anderen Männern jenes Kreises[2]) verbunden, hatte er gemeinschaftlich mit Löwe die Bibelcommentare herausgegeben, die ihren Ruf begründeten; an Wissen und Scharfsinn, wenn auch nicht an Gediegenheit der Bildung, mag

---

S. 383.) 1792 nach Breslau berufen, lehrte er an der W. Schule zuerst als Inspector, von 1802 an als Nachfolger Löwes im Directorat. Als man ihn Ende des J. 1804 wiederum nach Berlin zurückberufen wollte, ernannte ihn Hoym, um ihn an Br. zu fesseln, zum Professor. 1807 verliess er dennoch, angeblich aus Kränklichkeit, wahrscheinlich infolge verschiedener Zerwürfnisse mit dem Directionscolleg, die Wilh. Schule und kehrte nach Berlin zurück. Sein Nachfolger im Directorat d. Schule wurde J. Neumann, bis dahin in Dessau als Lehrer angestellt, Uebersetzer und Erklärer von Amos, Nahum, Haggai, Maleachi in der von den Measfim veranstalteten Ausgabe der kl. Propheten in מנחה חדשה. A. Wolfssohn selbst war 1808 mit thätig bei der Einrichtung des Westphälischen Consistoriums durch Jacobson (Jost IX, 147) und soll später, wie Steinschneider, cat. Bodl. 7395, berichtet, infolge einer Fehde mit Tob. Feder, der ihn wegen rationalistischer Bibelerklärungen in seiner Schrift לחמ החרב המתהפכת angegriffen hatte, nach Frankreich gegangen sein. Er starb am 20. März 1835 in Fürth (Zunz, Monatst. d. Kalend.). Man vgl. noch Steinschneider in der Ztschr. für Gesch. d. Jud. in Deutschl. Bd. V, 169. Seine Schriften s. ausser bei Fürst, Bibl. Jud., und Delitzsch, z. Gesch. d. j. Poes., S. 107, im Cat. Bdl. Steinschneiders, wo auch seine Arbeiten im Meassef genau angegeben sind. Dass das Lustspiel zur Unterhaltung beim Purimfeste: „Leichtsinn und Frömmeley" W. ebenfalls zum Verf. habe, hat Steinschneider in der Ztschrft. für Gesch. d. J. in Dtschl. V, 154 bereits berichtigt; eine Besprechung desselben in der Litter. Beil. zu den Pr. Bl. 1796. Noch ein anderes Lustspiel, „David, der Besieger des Exils", stammt von ihm (Lobethalsches Tagebuch). Ueber seinen „Jeschurun" s. Grätz XI, S. 263. Die von ihm herausgegebenen Schulprogramme der W. Schule sind: 1803 Stiftungsurkunde für die W. Schule in Br., herausgegeben und mit einer Einleitung versehen; 1805 Habakuk's Vision neu übersetzt. Eine kurze Biographie Wolfssohns hat der Neue Nekrolog der Deutschen 1835, XIII, 1295.

[1]) G-A. Acta, betr. Anstellung d. Lehrer I.

[2]) Der gemeinschaftlich verfasste Commentar zum Hohelied ist von beiden z. B. Daniel Itzig gewidmet; man vgl. das Widmungsgedicht daselbst.

er sogar diesen übertroffen haben[1]). Seine pädagogische Befähigung hatte er bereits durch die Herausgabe eines der ersten brauchbaren Lesebücher für die jüdische Jugend, des Abtalion, bethätigt.[2]) Mit seiner Berufung, die nach einer in hebr. Sprache und Geographie abgehaltenen Probelection erfolgte, war also die Wilhelms-Schule völlig in die Hand der Aufklärer gegeben, und bald machten sich die Folgen dieser Thatsache dadurch bemerkbar, dass Schülerzahl und Schulgeld immer geringer wurden, so dass das Collegium bereits im August 1792, also etwas über ein Jahr nach Gründung der Schule auf andere Mittel zur Hebung ihrer materiellen Lage sinnen musste[3]). Das Interesse für die Schule hatte stark nachgelassen, und damit war eine der Hauptquellen für die beabsichtigte Emancipation der Breslauer Judenschaft verstopft.

Nicht viel besser erging es mit den übrigen Hilfsmitteln auf denen sich die Emancipation aufbauen sollte; dazu gehörte vor Allem die Aufnahme der Juden in's Handwerk. Im § 15 des Maigesetzes von 1790 hatte der König es ausgesprochen, dass es ihm zum gnädigsten Wohlwollen gereichen werde, wenn die christlichen Handwerker freiwillig Judenjungen in die Lehre und in der Folge in ihre Innung nehmen würden. Trotz dieses in Aussicht gestellten königlichen Wohlwollens weigerten sich aber die Innungen ganz entschieden, Juden als Handwerker freizusprechen und ihnen Eintritt in die Zünfte zu gewähren, und wenn wirklich einmal ein toleranter

---

[1]) In der Schrift Wolf Davidsons „über die bürgerl. Verbesserung der Juden", Berlin 1798, wird in der Reihe berühmter Juden nur Wolfssohn, nicht auch Löwe, und zwar fälschlich noch als Berliner aufgezählt; s. Geiger, Ztschrft. f. Gesch. d. J. in D., IV, 299.

[2]) Abtalion (Kinderlehrer) oder Mebo hatalmud, ein hebräisches Lesebuch für d. jüd. Jugend, erschien mit einer Vorrede D. Friedländers 1790 in 1. Auflage in Berlin (angekündigt im Meassef. 1789. S. 373, 1790, S. 190 u. 224) und in 2. Aufl. Breslau 1799; eine Besprechung findet sich in der Litter. Beil. zu d. Pr. Bl. 1800 S. 382. Vgl. auch Geiger, Ztschrf. f. Gesch. d. J. in D., V, 169.

[3]) G-A, Conferenzprotokolle I.

Handwerker einen jüdischen Knaben in die Lehre genommen hatte, so zwang der Spott und die Rohheit der übrigen Lehrjungen und Gesellen ihn gewöhnlich bald wieder zum Austritt. Welche Berechtigung darum die Vorwürfe haben, die man den Juden auch heute noch wegen ihrer angeblich absichtlichen Nichtbeteiligung am Handwerk macht, mag man hiernach ermessen. Wie also die innere Emancipation von innen, so wurde die äussere von aussen bekämpft, und selbst das eifrige Eintreten der von Streit mit unserem Zimmermann gemeinschaftlich herausgegebenen Schlesischen Provinzialblätter für die Aufnahme der Juden in's Handwerk konnte einstweilen nicht viel Besserung bringen[1]).

Geradezu als eine Ironie auf die von der Kammer so eifrig betriebenen Reformen und Verbesserungen muss es aber erscheinen, wenn in derselben Zeit der Breslauer Magistrat den Versuch machte, die Juden noch einmal gleichsam in ein Ghetto einzuschliessen[2]), indem er, auf eine alte, jetzt von neuem hervorgeholte Verfügung sich stützend, ihnen das Mieten und Kaufen von Wohnungen jenseits der Ohle, ausserhalb des Reusche- und Ohle-Viertels, untersagen wollte[3]). Es war

---

[1]) S. Pr. Bl. 1792, S. 70. 232. u. ö.; vgl. auch Pr. Bl. 1804, Bd. 39 S. 93. Dass das preuss. Handwerk damals überhaupt in keinem günstigen Lichte erscheint, mag man bei Philippson l. c. I, 457 nachlesen. Die Acten (z. B. St-A, MR XV, 6) berichten von fortwährenden Streitigkeiten der Juden mit den Innungen und Krämern. Auch später noch, als die Regierung Prämien für Erlernung und Aufnahme der Juden in's Handwerk ausgesetzt hatte, ging dieselbe nur langsam vorwärts. Die Pr. Blätter berichten aus dem Jahre 1792 nur von einer Aufnahme in's Schneiderhandwerk zu Loslau, aus den Jahren 1798 bis 1804 von 16 Aufnahmen in verschiedene Zünfte, darunter nur 1 aus Breslau. 1804 noch bringen sie eine Beschwerde über die Verweigerung einer Aufnahme in's Töpfermittel.

[2]) St-A, MR XV, 6 u, G-A, Beschränkung der Wohnungen durch d. Magistrat betr.

[3]) Noch 1811 musste gelegentl. einer Beschwerde aus Glogau Hardenberg dem dortigen Magistrat einschärfen: „der Wohnungszwang passe durchaus nicht zu den angenommenen Grundsätzen einer allgemeinen Gewerbefreiheit, nicht zu dem vorurtheilsfreieren Geiste des gegenwärtigen

eine leicht erklärliche Reaction gegen die Verbesserungspläne der Kammer und Hoyms. Ein so inniges Verständnis hatten dieselben selbst bei den Vertretern der Breslauer Bürgerschaft gefunden! Minister und Kammer waren natürlich durchaus nicht gewillt, dem Verlangen des Magistrats nachzugeben und traten auch hier wieder eifrig für die Juden ein. Ja, wie sehr es ihnen wirklich am Herzen lag, die Lage derselben zu bessern, ist daraus ersichtlich, dass auf Hoyms Veranlassung und auf zahlreich einlaufende Vorschläge von jüdischer Seite[1]) hin die Kammer eben sowohl wie Zimmermann weitere Pläne zur Reform und Verbesserung der Juden ausgearbeitet hatten[2]). Der inzwischen mit Frankreich ausgebrochene Krieg, der die Aufmerksamkeit der Regierung von den inneren Verhältnissen mehr oder weniger ablenkte, liess sie zwar nur zum kleinsten Teile zur

---

Zeitalters und nicht zu der zu erwartenden Gesetzgebung wegen Veränderung der gegenwärtigen bürgerl. Verhältnisse der Juden"; s. Stern, Abhandlungen u. Actenstücke zur Gesch. d. preuss. Reformzeit, S. 251f.

[1]) In G-A, Miscellanea 1789/90 findet sich ein diesbez. Schreiben Sal. Sel. Pappenheims von Lublinitz aus an Zimmermann; er fordert freien und uneingeschränkten Handel, Aufnahme in die Zünfte, unbegrenztes Niederlassungsrecht. Man solle nicht zu rasch mit den Reformen vorgehen und weniger die Wünsche der stolzen Breslauer und Berliner Juden, die die eitle Anwartschaft auf Aemter und Ehrenstellen zu besitzen strebten, als vielmehr die der gemeinen Juden beachten und erfüllen. Er selbst würde sich glücklich schätzen, wenn er nur die Freiheit geniessen könne, die ein Lublinitzer Tagelöhner und Nachtwächter geniesse. „Voltaire höhnet die alten Israeliten, dass sie zwanzigtausend Ephraimiten geschlachtet, weil sie das Wort Schiboleth nicht aussprechen konnten; ich aber — ich muss in Breslau zum Eingang Geleite bezahlen, weil ich kein Schweinefleisch esse, darf mit keiner Wolle, keinem Leder, keinem Garn, keinem Tuch handeln, weil ich glaube, dass die Person Gottes nur in Ein Einziges Wesen besteht. O! Stolze Bürger der Stadt Gottes, die ihr Religion mit politischem Flittergolde vergüldet!" Auch der Einwand, dass die Juden nicht so viel leisten wie die Christen, da sie nicht Soldaten seien, und deshalb nicht emancipiert werden könnten, sei hinfällig; denn das Geld, das die Juden als solche jährlich dem Staate zu zahlen hätten, reiche hin, um dafür drei Compagnien Schweizer auf 10 Jahre in Sold zu nehmen.

[2]) St. A., PA, II 39f. und MR XV, 6.

Ausführung kommen; jedoch auch diese Berichte, vor allem der der Kammer, wahrscheinlich vom Kriegsrat Andreae abgefasst, sind erfüllt von dem Geiste der Toleranz und Aufklärung und schon darum von ausserordentlichem Interesse.

Der Bericht der Kammer an den Minister, dessen Einsendung erst nach wiederholten Aufforderungen erfolgte, bedauert, dass sich als einziges Resultat der angestellten Untersuchungen zunächst nur eine beschränkte Reform des Judenwesens ergeben habe; ohne Nachteil für den Staat und den Herrscher sei eine gänzliche Verbesserung erst später bei fortdauernden Versuchen möglich. Gerne wolle jedoch die Kammer von der in anderen Ländern üblichen harten kameralistischen Behandlung absehen. Als einleitende Bemerkungen schickt die Kammer das Folgende ihren Vorschlägen voraus: „Wir sind der einstimmigen Meinung, dass es einer toleranten Regierungs-Form gleichgiltig sein muss, auf welchem Wege der Unterthan eine glückliche Fortdauer nach diesem Leben zu finden glaubt, und dass mithin keinem aufgeklärten Staate die Religion an und für sich selbst eine Entschuldigung darbieten kann, diese oder jene Volksklasse, welche nicht der herrschenden Glaubensmeinung im Staate zugethan ist, bloss deshalb von der Gleichheit der übrigen Staatsbürger auszuschliessen und sie wegen ihrer abweichenden Religionsbegriffe mit höheren Lasten zu belegen. Eine für das Wohl ihrer Unterthanen stets wachsame Regierung hat sich lediglich damit zu begnügen, dass sie — und sie hat dann wahrlich viel gethan — besorgt ist, ihren Unterthanen diejenigen Begriffe empfänglich zu machen, welche sie zur Begründung der Glückseligkeitslehre für dieses und jenes Leben am vorzüglichsten findet. Findet der Unterthan jedoch solche seiner individuellen Beruhigung nicht angemessen, oder will er sie nicht näher kennen lernen, so bleibt es seine Sache, sich andere Ueberzeugungsgründe zu wählen, und der Staat hat kein Recht, dieser seinem Gewissen zu überlassenden Wahl durch Hass, Verfolgung, Bedrückung oder höhere Abgaben Zwang zu setzen und dadurch seine abweichenden Religionsmeinungen zu bestrafen. Dieser all-

gemeine Duldungsgeist stimmt auch buchstäblich mit der Lehre des göttlichen Stifters der christlichen Religion." Solche goldene und auch jetzt noch sehr beherzigenswerte Worte konnten von Staatsbeamten ausgesprochen werden, während Herrscher und Hof in stärkster Reaction befangen waren!

Die Kammer meint nun, dass diese Grundsätze praktisch nur durchführbar seien, wenn der Unterthan durch sein Bekenntnis zu einer besonderen Religion nicht diejenigen allgemeinen Rechte und Verbindlichkeiten störe, welche der Staat seinen Bürgern zur Pflicht gemacht habe. Anstatt jedoch daran zu denken, dass die Nichterfüllung staatlicher Pflichten von Seiten der Juden nur die Folge ihrer gewaltsamen Ausschliessung und Zurückweisung von Seiten des Staates selbst gewesen, schiebt sie die Schuld wieder einmal dem Talmud und der jüdischen Religion überhaupt zu. Die Vorschläge der Kammer betreffen demgemäss die Hinwegräumung nicht etwa der bürgerlichen, sondern zunächst der religiösen Verschiedenheiten[1]). Als erste Forderung stellt sie die Verlegung des Sabbaths auf den Sonntag auf; ein Gedanke, auf den man auch in Berlin bereits Bedacht genommen habe. Diese Forderung sei um so gerechtfertigter, als es wirklich historisch ungewiss sei, welcher Tag der Woche eigentlich der erste Schöpfungstag nach der Tradition des Moses sein solle, und ihre Erfüllung würde die Zulassung der Juden zum Handwerk und zum Rusticalbesitz ermöglichen. Freilich lasse sie sich nicht durch Staatsgesetz durchführen, sondern müsse als Gewissenssache dem freien Willen der Religionsbekenner überlassen bleiben. Ein zweites Hindernis der Reform, besonders in gesellschaftlicher Beziehung, seien die Speisegesetze; der Staat habe ebenfalls an ihrer Beseitigung ein Interesse, wenn es sich darum handeln würde, den Juden Aufnahme in den Militärdienst zu

[1]) 1811 sah Schuckmann, der Leiter der Kultusabteilung im preuss. Ministerium, das Verkehrte dieser Anschauung ein; er erklärte, eine Reform der kirchlichen Verhältnisse bei den Juden sei nötig, habe aber mit der bürgerlichen nichts zu thun. Vgl. Stern, Abhandl. u. Aktenstücke etc., S. 247.

gewähren. Freilich müssten sie sich dann auch entschliessen, am Sabbath zu fechten und zwar sowohl zur Vertheidigung als auch zum Angriff! Solange sie es ferner für verboten hielten, bei fremden Religionsverwandten zu dienen, seien sie auch zu grober Hand- und Tagelöhnerarbeit nicht zu gebrauchen, und endlich untergrabe ihre Hoffnung, dass ein Messias sie erlösen und zu einem grossen Volke machen werde, die Möglichkeit jedes Patriotismus, wenn auch hie und da einzelne Aufgeklärte solchen beweisen sollten. Diese Aufgeklärten seien es auch allein, die, allerdings nur für ihre Person, völlige Gleichstellung mit den anderen Bürgern verdienen würden; es ergebe sich also für den Staat die Pflicht, die Denkungsart der übrigen Juden in diesen Beziehungen gleichfalls aufzuklären, und dazu seien jüdische Unterrichtsanstalten der beste Anfang, wie denn auch solches bereits am hiesigen Orte mit grossem Nutzen geschehen sei. Uebrigens könne der Staat für alle Einzelnen Erleichterungen treffen. Eine Abschaffung der Städte-Privilegien de non tolerandis Judaeis sei allerdings in jetziger Zeit, bei dem Revolutionsgeiste der französischen Nation, welche ihre falschen Freiheitssätze möglichst zu verbreiten suche, nicht gerathen; man dürfe jetzt den Vorurteilen der christlichen Unterthanen hierin keine Schranken setzen, solle vielmehr die Aufhebung dieser Privilegien den Städten selbst überlassen, worin ja Breslau und Oppeln bereits mit gutem Beispiele vorangegangen seien[1]). Auch eine Aufhebung der Heiratsbeschränkungen sei nur dann vorzunehmen, wenn durch die Hinzuziehung der Juden zum Militär und ihre Teilnahme am Kriege ein Gleichgewicht für ihre sonst zu gross werdende Vermehrung geschaffen werde. Ferner solle man darauf sehen, dass nicht zu viele Tempel und Kirchhöfe entständen, um sie durch allmähliche Entfernung von ihren grösstenteils schlecht bestellten Synagogen zu mehr vernunftmässigem Nachdenken über ihre

1) Gemeint ist in der Praxis; von einem besonderen Gesetze, das dieses Jus aufgehoben hätte, ist nichts bekannt.

Gottesverehrung zu erziehen. Sonst aber sei ihnen freie Religionsübung zu gestatten, die Zulassung zum Handwerk auf jede Weise durchzusetzen, zumal nur die von auswärts einwandernden Gesellen an der verächtlichen Behandlung der jüdischen Handwerker schuld seien, und in den Generalzunftartikeln gar nicht buchstäblich von der Ausschliessung der Juden die Rede sei[1]). Handel, Ankauf von Häusern und Arenden, Pachtungen von Gütern müssten ihnen freigegeben, Leibzoll und Tagegroschen erlassen werden.

Alle diese geschilderten Vorgänge erweckten, ganz abgesehen von der allgemeinen erregten Lage, die Aufmerksamkeit der Gemeindemitglieder nicht minder leidenschaftlich wie die Vorfälle an der Wilhelms-Schule, und da viele dieser Reformbestrebungen eine religiös zugespitzte Tendenz aufwiesen, so waren es begreiflicherweise vor allem die Frommen, die in Aufregung versetzt wurden. Das Für und Wider brachte die ganze Gemeinde in fortwährende Bewegung, und ein natürlicher Ausfluss dieser Stimmungen ist es, wenn in einem Kammerbericht heftig darüber geklagt wird, dass die Gemeindeangehörigen gegen die Repräsentanten wie gegen Zimmermann so wenig Gehorsam zeigten[2]). Der Repräsentantenkörper bot dasselbe Bild; auch hier gab es Freunde und Feinde der neuen Bewegungen, auch hier waren die Frommen in der Ueberzahl[3]). Zudem waren manche, die sich nicht in ihr Amt hineinfinden konnten, manche auch, deren Mangel an Gemeinsinn oder an der nötigen Verschwiegenheit sie dazu unfähig machte. Austrittserklärungen

[1]) Thatsächlich machte aber die Art des geschichtlichen Ursprungs und die Gesammtanlage der Zünfte den Eintritt der Juden unmöglich. Man vgl. über die Aufnahmebedingungen, nach denen vor allem nur für den freien Mann die Zugehörigkeit zur Zunft möglich war, G. L. von Maurer, Geschichte der Städteverfassung in Deutschland Bd. II, S. 446 und 744.

[2]) St-A., MR. XV, 6.

[3]) Von den drei Repräsentanten der Generalprivilegierten gehörte nämlich nur noch L. Meyer dem Vorstande an; Simon Hirsch war gestorben, der Dritte hatte sein Amt niedergelegt.

und Wahl neuer Repräsentanten war so nichts seltenes. Selbst Zimmermann war nahe daran, in Folge der verschiedensten Widerwärtigkeiten sein Assessorat niederzulegen, und nur die vereinten Bitten der Repräsentanten konnten ihn von seinem Entschlusse abbringen[1]). Aber es sollte noch schlimmer kommen!

III.

Der Kampf um die Wilhelms-Schule.

Das Jahr 1793 brachte, vor allem in den Angelegenheiten der Wilhelms-Schule, neue Verwirrungen. Sie hatte ein für allemal es mit den Frommen verdorben, und diese benutzten natürlich, besonders seitdem sie auch in der Repräsentantenversammlung die Oberhand hatten, jedes Mittel, eine nach ihrer Ansicht so schädliche Anstalt zu untergraben. Jede Reform innerhalb der Schule erregte Unwillen und Anstoss bei den frommen Gemütern. Da war der Talmudunterricht, aus Mangel an Beteiligung[2]) Ende April eingegangen. Das war ein unerhörtes Vergehen in ihren Augen! Nicht minder irreligiös erschien ihnen der Beschluss des Schul-Collegs, die Bibel nicht ganz, sondern nur in ausgewählten Stücken lesen zu lassen, und zwar nur eine, nicht zwei oder drei Stunden lang, wie es in den Winkelschulen geschah. Dass am Sonntag — laut Polizeigesetz und Kammerbeschluss — nicht unterrichtet wurde, geschah nach ihrer Ansicht nur deshalb, weil die Lehrer und Direktoren den Sonntag als ebenso heilig wie den Sabbath ansahen. Aus der Mitte der Gemeinde heraus gelangten durch die Repräsentanten Vorschläge zur Verbesserung des Lehrplans an das Schulcollegium, die, wie Löwe behauptete, von Unwissenheit und Dummheit zeugten; als man schriftlich den darin enthaltenen Unsinn widerlegt habe, sei das Jenen von den Repräsentanten gar nicht mitgeteilt worden, und sie hätten sich deshalb für unwiderlegbar, das Kolleg aber für

1) G-A., Anstellung der Repräsentanten betr.

2) St-A., Pet., l. c. Darnach ist Brann, S. 261, zu berichtigen.

unwissend gehalten[1]). Kurz jeder Schritt, den man in der Wilhelms-Schule that, wurde missdeutet und übel aufgenommen, und man glaubte im Publikum um so mehr ein Recht dazu zu haben, als die Unterlehrer der Schule, einfache ehemalige Winkelschulmeister und von denselben Ansichten, Befürchtungen und Stimmungen wie die Frommen beseelt, in das allgemeine Gerede mit einstimmten. Das Directionscollegium sah sich noch Ende Dezember 1792 zu der Drohung genötigt, es würde der Kammer Anzeige davon machen, wenn nochmals Lehrer sich erdreisten sollten, Kinder der Schule abwendig zu machen[2]). Die Zahl derselben war zudem schon gering genug; der grösste Teil bestand aus Freischülern, von den Zahlenden ging das Schulgeld nur langsam ein, da das Collegium keine Machtmittel besass, die Eltern zum Zahlen zu zwingen. Andere Einkünfte hatte die Schulkasse nicht. Es stand so schlimm, dass im Juni 1793 alle Lehrer schriftlich auf endliche Bezahlung ihrer Gehälter dringen mussten[3]). Manso hatte zu Gunsten der Kasse auf sein Gehalt verzichtet; zur Deckung der Ausgaben war sogar bereits der Kapitalfond angegriffen worden[4]). Selbst die Geschäftsgewandtheit L. Meyers war diesen Verhältnissen gegenüber machtlos, und so beschloss man der Gemeinde, also den Repräsentanten, die Schulkapitalien zu übergeben und diese für die Erhaltung der Schule und die Aufbringung des nötigen flüssigen Geldes sorgen zu lassen[5]). (Fortsetzung folgt).

Besprechungen.

Fürst, Dr. J. Glossarium graeco-hebraeum oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke. Ein Beitrag zur Kultur- und Altertumskunde. Strassburg, Trübner, 1891, 216 SS., 8. (Fortsetzung.)

6. Die Richtigkeit meiner Erklärung von מרימוסיאה als τὰ δημόσια (oben No. 1) wird bestätigt durch Sch. T. 68 No. 15. Hier wird mit

[1]) G-A., Acta Generalia I. [2]) G-A., betr. Methoden I. [3]) G-A., betr. Anstellung I. [4]) G-A., Konferenzprotokolle I. [5]) G-A., Etatsprojekte.

חית קנה „dem Thier des Schilfes" das oströmische Reich gekennzeichnet, das mit dem Schreibrohr arbeitet und drückende, unerschwingliche Steuern — דימוסאות של שמר —[1]) ausschreibt. Alle Würdenträger und Staatsbeamte, vom Kaiser bis zum niedrigsten Schreiber, sind, wie in der Parallelstelle, Agad. Bereschith 55, hinzugefügt ist, mit unersättlicher Gier darauf bedacht, Israel auszupressen und ihre Taschen zu füllen. „Ihr König schreibt mit dem Rohr und untersiegelt und nimmt Talente Goldes, ebenso die Statthalter (ἔπαρχοι), die Consuln oder Residenten (πρόξενοι) und die Schreiber (secretarii). Mit Anlehnung an בור עמים Ps. 68, 31 wird hier und Schemoth rabba 35 geklagt, dass die unerschwinglichen Steuern und unaufhörlichen Erpressungen Israel an der Beschäftigung mit der Gotteslehre hindern und zu allem Bösen verleiten, nämlich zur Unwahrheit, Unredlichkeit und Heuchelei, Untugenden, welche natürlich bei einem solchen Raubsystem, bei solchen übertriebenen Ansprüchen an die Steuerfähigkeit nicht ausbleiben konnten.

Die Betrachtung dieser Midraschstellen führt uns zum Verständnis eines bisher noch nicht erklärten Wortes in Sch. T., Ps. 12. Hier wird bei der Erläuterung des ersten Verses erzählt: „Hadrian fragte: Durch welches Verdienst besteht dieses Volk? Man antwortete ihm: Es giebt in demselben Fromme und Gerechte, die sich um die Thora bemühen und mit frommen Werken beschäftigen. Sogleich verordnete er und warf מודגמאות auf das Land. Sobald er ihnen dieses Joch aufgelegt hatte, hörten sie auf, sich mit der Thora zu beschäftigen, und darum betete David: Hilf, Ewiger, denn geschwunden ist der Fromme, gewichen ist Treue und Wahrhaftigkeit von den Menschenkindern." Für das unbekannte Wort giebt der Herausgeber aus Handschriften und Ausgaben, aus Jalkut und den Randbemerkungen des Abr. Provençali folgende Varianten: מודנאות, מודנראות, מרנואות, מורבאות, מודגמאות, מורנאות, מוהנאות und מורצאות. Buber — ebenso Fürst in seinem Glossar — vermuthet hier προστάγματα פרוזדנמאות, und demnach übersetzt auch Wünsche „Edicte". Meines Erachtens ist auch hier von drückenden Abgaben die Rede und zwar ist מורנאות offenbar dasselbe wie מודרקי in b. Jebam. 46a und B. M. 73b, dessen richtige Bedeutung bereits R. Nissim im Aruch s. v. festgestellt hat: כתב שיש בו כרנא על כל אחד ואחד, also Kopfsteuerzettel, Steuerlisten. מודרק ist, wie Kohut nachweist, ein persisches Wort, das auch ins Arabische übergegangen ist; es könnte vielleicht auch mit μερίς Beisteuer, μοῖρα und μόρος Gebühr, Pflichtabgabe, cf. συμμορία die Vereinigung zur Aufbringung der höchsten Kriegssteuer, zusammenhängen. Die Lesarten, die Abraham Provençali bestätigt, erscheinen als die annehmbarsten: מורנאות ist als Verkürzung von מודרנאו und מודגמאות als Compositum מודרנ-מאות (Steuerbücher) zu betrachten. — Daselbst in der Erzählung von dem ehrlichen Finder halte ich das Wort קימא, das sämtliche Ausgaben, Jalkut und die Handschriften mit Ausnahme einer einzigen haben, für richtig. קמא דדהבא ist Goldstaub. Auf die Bemerkung ihrer Freunde, dass der Finder das mit Golddenaren gefüllte Kästchen ihr nur deshalb zurückbringe, weil er seinen Inhalt nicht kannte, erwiedert die Matrone: Der ganze Goldstaub ist ja von aussen sichtbar! Wenn eine Handschrift קופמא hat, so scheint hier ein Versehen des Abschreibers vorzuliegen. Die Emendation in קופמא, der zufolge „das ganze Kästchen aussen von Gold" gewesen sein müsste, ist unnöthig.

1) Buber gesteht, die Bedeutung des Wortes an dieser Stelle nicht angeben zu können.

7. B. r. 86 liest Aruch: בני בכורי ואני מורידו פרופי „Mein erstgeborner Sohn (ist Jakob) und ich sollte ihn mit Schande (opprobrio) nach Aegypten hinabziehen lassen?" Andere sehen in פרופי ἀπρεπεία oder ἀπρεπῶς „in ungeeigneter Weise." Fürst übersetzt die Stelle: Er ist mein erstgeborener Sohn und ich sollte ihn in ungeeigneter Weise sinken lassen?

Vollständig lautet unsere Stelle: Eigentlich hätte unser Stammvater Jakob in Ketten wie ein Exulant nach Aegpten ziehen sollen, aber der Allheilige sprach: בני בכורי (ישראל ms.) ואני מורידו בכוין אם אתן בלבו שם אינו מורידו פומבי (sc. להוורידו) „Mein erstgeb. Sohn ist Israel, und ich sollte ihn in Schande hinabziehen lassen? Denn wenn ich es dem Pharao in den Sinn gebe, ihn hinabzuführen, würde er ihn nicht im Triumph hinabführen, d. h. in Ketten vor seinem Triumphwagen schreiten lassen?" Allgemein betrachtet man בכוין für eine Glosse, die das ursprüngliche פרופי des Aruch verdrängt haben soll; da aber die Handschriften und der Raschikommentar nicht בכוין, sondern פומבי durch ein anderes Wort, durch פומילא, ersetzen, so liegt die Vermuthung nahe, dass auch Aruch das letzte Wort gemeint hat und dass sein Citat lückenhaft ist. Die Lesart פרופי scheint auf einem Schreibfehler zu beruhen, der sich in der Vorlage des Aruch befand. Rückt man ר und ו dieser Lesart zusammen, so erhält man פמפי πομπῇ, also dasselbe Wort, das unsere Ausgaben haben. Es ist aber auch möglich, dass statt בכוין am Ende der ersten Frage פמפי, d. i. πομπεία (mit ausgelassener Spötterei), stand.

8. קנמורין Ber. r. 23 erklärt auch Fürst für Centauren: man habe sich mit der griechischen Sage von den Centauren auseinandersetzen wollen. Allein abgesehen davon, dass es undenkbar ist, dass die Agadisten die heidnische Mythologie mit der Erklärung der Bibel verquickt haben sollten, wird die Stelle dadurch nicht nur nicht erklärt, sondern noch räthselhafter. Es soll die Meinung des Midrasch sein, dass alle Geschlechter von Kenan bis Noach Centauren waren?

Unsere Stelle lautet nach den besten Handschriften, Aruch und Nachmanides zu 1 M. 6, 4: בעון קמי אבא כהן בר דלא אדם שת אנוש ושתק? Varianten אמר לון עד כאן בצלם ובדמות מכאן ואילך קינן קנתרינן (קנתורין, קונטרין, קנטרינן). „Abba Kohen b. Dela fragte man: Warum sagt die erste Chronik 1, 1 Adam, Seth, Enosch und schweigt?" D. h. warum macht sie hier eine Pause, warum nimmt sie nicht die folgenden Namen Kenan, Mahalalel etc. noch zum ersten Verse? „Er antwortete ihnen: Bis dahin waren die Menschen mit Gottes Ebenbild und Aehnlichkeit, von da an und weiter waren sie קינן קנת." Selbstverständlich ist als Inhalt des zweiten Satzes zu erwarten, dass sie von nun an ohne צלם ודמות waren. Diesen Sinn giebt auch der Raschikommentar unserer Stelle; כנגד עשויין, erklärt er, sie wurden (den früheren Geschlechtern) entgegengesetzt geschaffen, also ohne Gottähnlichkeit. Nach dieser Erklärung würde das Wort mit contra, contrarius zusammenhängen, eine Ableitung, welche Kohut, wenn auch nicht für das vorliegende Wort, so doch für das häufige קנתרינן (contrarii) und קנתר (contradicere) acceptirt.

Ich glaube, dass der Agadist das, was er sagen will, in dem Worte קינן angedeutet fand und dass er es als κενόν ansah. Er sagt: Von Enosch an wurden die Menschen κενόν leer, entblösst von geistiger Erleuchtung und Erkenntnis, der eigentlichen Aeusserung und Bewährung des göttlichen Ebenbildes. Zu diesem Behuf verwandelt er den Namen קינן in ein neues, aus κενός und θεωρία (θωρία) zusammengesetztes Wort. Im

Anfange des Midrasch Konen wird θεωρία geradezu mit דמות identificiert: בלשון יוני קורין למראה ודמות תוריה. Durch diese Erklärung wird auch die Lesart unserer Ausgaben verständlich: מכאן ואילך נתקלקלו הדי' ונבראו קינטי. „Von da an wurden die Geschlechter entartet und ohne Erkenntnis, ohne Anschauung des Göttlichen geschaffen."

Eine richtige Erklärung unserer Stelle gibt auch David Lurja (רד"ל), welcher auf קטירין verweist, das er freilich, wie Aruch s. v., von קטר = קשר herleitet. Es ist aber dieses Wort bekanntlich überall, wo es vorkommt, mit dem ihm stets vorangehenden כל zu einem Worte zu verbinden: כלקטירין = χαρακτῆρες, s. Pesikta, ed. Buber, S. 56a. Dieses Wort findet sich stets in corrumpierter Form. In Waj. r. 32 las Aruch: וצור את אלו בקנכתירין; die hier gemeinte Stelle fehlt a. a. O. in unsern Ausgaben, findet sich aber in der Parallelstelle Schir rabba zu 4, 12 mit der Lesung בכל־קטירין . ρ ist also hier in ל, dort in נ übergegangen. Entschliesst man sich auch in B. r. 23 קונטירין in קנכטירין (oder ברקטירין) zu ändern, so erhält man für קין קנכטירין den passenden Sinn: ohne göttliches Gepräge, bar der Ebenbildlichkeit Gottes. Die Lesart unserer Ausgaben könnte dieser Erklärung nur durch Eliminierung von הדורות ונבראו angepasst werden.

9. Pesikta, ed. Buber, S. 196b, heisst es: רמז ללופירין שלו ודקרו אתו. Der Verfasser des Aruch, der diese Stelle citiert, ersetzt das dunkle Wort durch לטירין; Jalkut hat dafür I, 950 לוביים und II, 151 לוכידין. Fürst hält jede dieser Formen für corrumpiert und liest: רמז לליפטירין er gab seinen Häschern (λῃπτῆρες) einen Wink.

Aruch und Jalkut sind bekanntlich sehr zuverlässige Quellen und die Richtigkeit ihrer Citate ist, wie man sich durch Vergleichung der Handschriften oft genug überzeugt hat, selten in Zweifel zu ziehen. Höchstens darf man in Fremdwörtern Verwechslungen ähnlicher Buchstaben annehmen. Bei mehrfacher Benennung eines und desselben Gegenstandes, wie im vorliegenden Falle, ist nicht nothwendig anzunehmen, dass die meisten Ausdrücke Corruptelen sind; es ist auch möglich, dass es Synonyma sind, dass sprachkundige Abschreiber veraltete oder weniger bekannte Bezeichnungen eines Gegenstandes durch neuere und bekanntere ersetzt haben. Hier an unserer Stelle ist unzweifelhaft die Rede von Trabanten und Leibwächtern des Königs, die auf dessen Wink sofort ihm missliebige Personen aus dem Wege räumen. In den Wörtern, die uns Jalkut überliefert, könnte man die Mehrzahl von λοχίτης, also die Mannschaft eines Lochos, die Leibwache, erblicken; verändert man aber ו in נ, so erhält man λογχήρης mit hebr. Mehrzahlendung, eine Nebenform von λογχοφόρος. Das letztere Wort scheint im Texte der Pesikta vorzuliegen. Unter der Kaiserherrschaft waren bekanntlich die speculatores eine Elitetruppe der Prätorianer, zum Dienst um die Person des Kaisers bestimmt, und wurden auch, wie aus unzähligen Stellen des Midrasch hervorgeht, zur Vornahme von Hinrichtungen verwendet. Wegen ihrer Waffe, der lancea, heissen sie auch lancearii und bei griechischen Schriftstellern λογχοφόροι und δορυφόροι. S. Lübker, Reallex., s. v. Speculator. Die Lesart des Aruch, לטירין, ist von manchen als λάτρις (Kriegsmann, Diener), von andern als laterenses (Trabanten) erklärt worden. Eine Aruchhandschrift liest: לנטורי den (Leib-)Wächtern, eine andere ללטורין; die letztere L. A. deutet darauf hin, dass vielleicht ursprünglich im Texte ל(סמק)לטורין stand.

Mit לופרין wird B. r. 61 der Name לטושים 1 M. 25, 3 übersetzt; auch hier sind λογχοφόροι gemeint, cf. חרבו ילטש Ps. 7, 13 und ילטוש עיניו

Job 16, 9. Die speculatores waren ursprünglich Spione im Kriege, Späher. Fürst emendiert לוסרין in אמטורי ἔμποροι Seefahrer, weil Targum Jonathan z. St. mit diesem Worte למושים wiedergiebt! Wie kommt aber למושים zu der Bedeutung „Seefahrer"? Das Wort im Targ. Jon. ist vielmehr ἔμποροι Feuerarbeiter, Schmiede, gemäss 1 M. 4, 22 לטש כל חרש נחש. Targum Jerusch. hat dafür אומנין = חרשים, also dem Sinne nach dasselbe. Auch Pesikta, S. 91b, ist unter ארכן לפרן, wie cod. Oxford, und ארכן לפורן, wie Aruch liest, ἄρχων λογχήρων oder λογχοφόρων zu verstehen, nicht ἀρχιληπτήρ. Derselbe Beamte wird Targ. Jon. zu 1 M. 37, 36 und 39, 1 רב סמקלטוריא (= שר המטבחים) genannt.

10. אטלים und איטליז ist bekanntlich κατάλυσις Einkehrhaus, Herberge, Markthalle. Auch Ber. r. 37 und 79 sind mit היטליז Verkaufshallen gemeint, nicht „Stätten der Unzucht", wie Fürst s. v. zur richtigen Bedeutung hinzufügt. Am allerwenigsten an der zuletzt genannten Stelle, wo ויתן = ועשׂ חנויות gesetzt ist: Jakob errichtete billige Verkaufshallen, um sich den Bewohnern erkenntlich zu zeigen.

An mehreren Stellen (B. r. cap. 19. 20. 87 und Sch. T. Ps. 16 u. 18) bedeutet אטלם oder המלם ἀτελής, immunis, steuer- und lastenfrei, ohne Verpflichtung, geschützt gegen jede Belästigung. B. r. 19 (wiederholt cap. 20) lässt R. Simlai die Eva zu Adam, um ihn zum Geniessen der Früchte des Erkenntnissbaumes zu verleiten, also sprechen: Meinst du, ich werde sterben und dir wird eine andere Eva geschaffen werden, so wisse: „es giebt nichts Neues unter der Sonne." Oder meinst du, ich werde sterben und du wirst dann aller Verpflichtungen ledig (אטלם) sein, so wisse: „nicht zwecklos hat Gott die Erde geschaffen, sondern zum Bewohnen." — B. r. 87 sagt Joseph im Hause Potiphars: Früher ward ich von meinen Brüdern um jedweden Vorzug beneidet, nun aber bekenne ich, dass ich glücklich bin. Da spricht Gott zu ihm: המלים (sc. אתה) Für immun hältst du dich, geschützt gegen Neid und Verdächtigung? Bei deinem Leben! Ich reize den Bären — einen grimmigen Feind — gegen dich. — Sch. T. Ps. 16, No. 12, ed. Buber. Zu den Worten des Psalmisten: „Thue mir kund den Weg des Lebens", d. h. nach haggadischer Auffassung (Pesikta, ed. Buber, S. 179 und Levit. r., cap. 30): „Thue mir kund, durch welche offene Pforte der Weg zur ewigen Glückseligkeit führt," stellt der Midrasch die Frage, welche Antwort der Dichter auf seine Bitte erhalten haben mag. Nach R. Judan ward ihm die Antwort: Achte auf Gottesfurcht; nach R. Asaria: Achte auf die Züchtigungen des Herrn; nach Rab: Achte auf die Thora. Nach R. Abba aber ward ihm vom Allheiligen geantwortet: „Bist du steuerfrei?" אטלים אתה עשה ואכל שכ׳ D. h.: Glaubst du als König aller Pflichten enthoben zu sein und nach einem thatenlosen Leben der ewigen Glückseligkeit theilhaftig zu werden? „Thue" — erfülle deine Pflichten — „und du wirst dereinst geniessen, denn so heisst es Spr. 4, 4: Beobachte meine Gebote und du wirst leben." — Sch. T. 18, No. 34, betet David: Bewahre mich vor den Streitigkeiten des Volkes; bewirke, dass es keine Streitsache vor mich bringe (שלא יהא לדם דין לפני zu lesen nach Jalkut Sam. 263) und auch mein Thun und Lassen nicht richte. Darauf erhält er die Antwort: דוד אטלים (המילם) Jalkut II, 263) „Ist David lastenfrei?" D. h.: Willst du etwa nicht deine Pflichten als König und oberster Richter erfüllen?

Fürst erkennt nur in B. r. 19 (20) ἀτελής an. In B. r. 87 hält er das Wort mit Gebhardt für ἄθλιος unglücklich, in Sch. T. will er es in אוטומילם (αὐτοτελής unumschränkt) berichtigen. Die römischen Cäsaren

waren unumschränkt; für sie war, wie der Midrasch sagt, das Gesetz nicht geschrieben: πρὸ βασιλέως νόμος ἄγραφος, aber es ist wohl keinem Agadisten eingefallen, einen judäischen König für αὐτοτελής zu erklären, denn dieser war wie Jedermann aus dem Volke dem Gottesgesetz unterworfen. Nach Fürst's Auffassung[1]) würde Gott selbst dem David als „Weg des Lebens", als Mittel zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit bezeichnet haben: Du bist unumschränkt, thue und geniesse! Heisst das nicht, dem Midrasch epikuräische Ansichten imputieren? Wünsche übersetzt Sch. T. 16 ohne Rücksicht auf den Zusammenhang: Errichte Bazare und iss; er verbindet also אמלים עשה und übersetzt, als ob es העמר המלוסים hiesse. Dagegen ist seine Uebersetzung Ps. 18: „Es ist unausführbar, unmöglich" wenigstens sinnentsprechend. Allein erstens heisst ἀτελής nicht unausführbar, sondern unausgeführt, unvollkommen und zweitens hätte der Agadist, um das Wort unmöglich auszudrücken, lieber אי אפשר gesagt; für immun, Immunität giebt es keinen einfachen hebr. Ausdruck und konnte nur ἀτελής als ein im öffentlichen Leben vielgebrauchter terminus angewendet werden.

(Schluss folgt.)

Bibliographische Uebersicht

über die im Jahre 1892 erschienenen Einzelschriften nebst Nachträgen aus den Jahren 1890 und 1891.

[Die Nachträge sind zu Beginn des Titels durch einen * kenntlich gemacht]

I. Hebraica.

אבן שלמה תומפאה*. Jüdische Lehre und jüdisches Leben nach den gedruckten und ungedruckten Schriften des R. Elia Wilna, 2. mannigf. verm. Auflage, herausgegeben von Isaak b. Samuel b. Abr. מאלצאן aus Sluck. Wilna, Jeh. Loeb b. Elieser Lipmann מ"ץ, 1890, 144 SS., 12. [Die erste Aufl., vom Vater des jetzigen Herausgebers besorgt, ersch. 1873 in Wilna bei Hillel b. Abr. Isaak Dworzec].

אגרת פך השמן von Samuel Alexandrow. Ueber die Chanuka-Legende vom Oelkrüglein. Sieben Capp. mit Anm. Warschau, 1892, M. Lewinski, 16 SS., 8. Zum 82. Geburtstage (24. Adar 5652) des Chajjim Selig Slonimski. [Vgl. אמונת חכמים].

זכרון לראשונים, vgl. ס' האגרון.

אגרות צפון* von Samson Raphael Hirsch. In's Hebr. übers. mit einer hebr. Biogr. des Verf. von Mose Salomon b. Samuel Hillel Aharonsohn aus Kowno. 2. Aufl., Wilna, Wittwe u. Gebr. Romm, 1891, 244 SS., 8. [Die erste Aufl. ersch. das. 1890].

אהבת ציון* von Abr. b. Jekuthiel Mapu. Historischer Roman aus der Zeit der Könige Ahas u. Hiskia. 6. Aufl. Warschau, J. Alapin, 1891, (4) u. 210 SS., 8. [Die erste Aufl. ersch. 1853 in Wilna bei Jos. Rëuben Romm].

אהלי שם, vgl. מנחת כהן.

אוצר הספרות. Jahrbuch, herausgeg. v. Eisig Graeber in Jaroslaw. Bd. IV. Krakau, Jos. Fischer, 1892, IV u. 112 u. 700 SS., 8. [Enth. u. A.

---

1) Auch Kohut in seinem Supplement to A. C. hält Fürst's Erklärung für richtig.

1. Gesch. v. Assyrien u. Babylonien von Mose Arnstein. 2. Briefe über die Vierländer-Synode von Chajjim Nathan Dembitzer. 3. Zur Gesch. der Chmielnickischen Verfolgungen von Jona Gurland und Nehemias Brüll. 4. Zur Gesch. d. Juden in Polen und besonders in Krakau von P. H. Wettstein].

אוצר השרשים. Anleit. zum mündl. und schriftl. Gebr. der hebr. Sprache. Von מ. ב. י. ש. 4 Hefte. Berdyczew, Chananja Lippe Margolius, 1891 bis 1892, II und 68 und 108 und 51 und 67 SS., 8.

*אור זרוע von Elia Salman b. Pessach Widrin. Kurze Erläuterungen zu einzelnen Talmudstellen. Wilna, 1891, 72 SS., 4.

אור חדש. IV. Comm. zu Secharja u. den Spr. Salomos von Berisch Goldenberg in Tarnopol. Selbstverlag d. Verf., Tarnopol (Druck v. Alkalay. Pressburg) 1892, 74 SS., 8.

*אור יצחק von Isaak Noah b. Meir aus Breść Litewski. RGA u. Erläuterungen zur Ordnung Seraïm des jerusalem. Talmuds. Warschau, Nathan Schriftgiesser, 1890, (10) u. 138 Bl. fol.

אור ישראל. Nov. zu Genesis, Exodus u. einzelnen Talmudstellen von Jsser Jehuda, ehemals R. in Szydlowce und Breść Litewski (gest. 1876 in Jerusalem). Nebst ברכת אור über דיני ק"ש und den RGA ראשון לציון von s. Sohne Joseph Schraga Pheiwel. Herausgegeben und mit Anm. u. Indices versehen v. Zebi Hirsch Malin, d. Sohne d. Letzteren. Warschau, M. J. Halter, 1892, (6) u. 138 SS., 8.

*אור צדיקים ודרך סעודה von Meir Poppers. Nebst den Minhagim des R. Isaak Aschkenasi Lurja. Nach HSS. herausgegeben v. Meir b Mordechai ha-Levi Bornstein aus Radom. 2. Aufl. Warschau, J. Unterhändler, 1891, (2) u. 240 SS., 8. [Die erste Aufl. ersch. das. 1889].

אושפיזין nach dem Sohar für das Hüttenfest nach dem Ritus v. Buchara. Mit versch. Zugaben (u. A. einem Liede für das Hüttenfest). Neu herausgegeben mit grossen Lettern u. Vocalisation v. David Chakam u. seinen Söhnen Salomo, Raphael und Nissim. Wilna, Wittwe und Gebr. Romm, 1892, 52 SS., 8.

*או דרש. Derascha des Eliahu Seeb b. Ascher Eberlin bei seinem Eintritt in das 14. Lebensjahr. Uebers. u. herausgeg. von Schraga Pheiwel Kanne a. Witepsk in Mohilew. Warschau, Meir Jechiel Halter, 1890, 24 SS., 16.

*אילת אהבים v. Arjeh Loeb Zunz. Hal. Nov. zum Tract. Kethuboth, Th. II. über die Abschnitte VI—XIII. Mit einer Einleitung von Aharon Jaacob b. Joseph Loeb Gerstel aus Warschau. Gedruckt auf Kosten des R. Jesaia ha-Lewi, Warschau, Druck von Nathan Schriftgiesser, 1891, (4) u. 262 Bl., fol. [Th. I. über die Abschn. I—V ersch. 1888, fol. in Warschau bei Ch. Kelter].

*איסור והיתר הארוך, dem R. Jonah v. Gerona zugeschrieben. Mit einem neuen Comm. זר זהב herausgeg. v. Abr. b. Mose Braun, Wilna, Finn & Co., 1890/91, 292 SS., 4.

*אכסניות של תורה. Gesch. der russischen Talmudschulen von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Von Mose b. Jsaak Jaacob Reines (gest. im Alter von 21 Jahren am 17. Adar II 1891). Heft I. Krakau, J. Fischer, 1890, 40 SS., 8. [S. A. aus Eisig Graeber's אוצר הספרות Bd. III].

*אלוף ישראל von Dob. Arjeh Friedmann. Geschichte berühmter Männer von Esra bis zum Abschluss des Talmuds. Zum Jugendunterricht. Herausgeg. v. Nachman Aharon Jacobi. Warschau, 1891, 142 SS., 8.

*דאלמות Erzählungen für d. Jugend: 1, רשה מביה v. Meir Berch; 2. גם זו למטובה. Warschau, Gebr. Schuldberg, 1891, 24 SS., 8.

— Zwei Erzählungen von Jeh. Loeb Perez: 1. דהאלמת; 2. מנינת דזמן von Warschau, Gebr. Schuldberg, 1892, 32 SS., 16.

*אלף אלפין von Mose Jaacob Lewin. Pijjutim für Purim nach dem Ritus רומניה. Gewidmet dem Dr. J. Chaminer zu Purim 1886. Berdyczew, Jaacob Scheftel, 1890, 16 SS., 8.

אמונת חכמים von Dobbär Jehuda Loeb Günzburg. Erwiderung auf die Abhandlung in der Zeitschrift צפירה und die Broschüre Alexandrows über die Chanuka-Legende vom Oelkrüglein. Wilna, gedr. bei Elieser Lippmann, 1892, 48 SS., 9. [Vgl. אגרת פך שמן].

דאמן von L. J. Klaczko. Lehrbuch für die Schuljugend in 3 Theilen: 1. עולם קטן. Sprüche, Gedichte, Lieder und Erzählungen nebst אוצר מלים, russ. Vocabularium (als bes. Zugabe); 2. דת משה וישראל. Grundriss der jüd. Religion, u. 3. זכרון לראשונות. Grundriss der jüd. Gesch. 2. verb. Aufl. (1. Aufl. 1890). Warschau, 1892, A. Gins, (4) u. 76 u. 48 u. (4) u. 168 SS., 8.

*אמרי צבי v. Zebi Meir b. Joseph, R. in Dobri. Halach. Nov. zum Tract. Baba kamma, Th. II zu Abschn. 7 und 8. Mit alphab. Register vom Brudersohn des Verf. David b. Jissachar Bärisch. Warschau, Ch. Kelter, 1890 (2). 18 u. 254 Bl., fol. [Th. I zu d. Abschn. 1—6 ersch. 1888 das.].

אמרי נעם. Zwei Comment. zum Tract Aboth: 1. נוצר חסד von Jeh. Eisek aus קאמארנא; 2. מגן אבות, gesammelt v. Mose b. Seeb aus בארזנא. Lublin, Mose Schneidmesser u. Wittwe Neh. Herschenhorn, 1892, 126 SS., 8.

אמרי ספר Sammlung sämmtlicher in der Bibel, im Talm., Midr., Sohar und anderen Werken vorkommenden שמות. Nebst den von Jes. Horwitz unter der Bezeichnung תיקון גדול ausgewählten 10 Psalmen. Berdyczew, J. Scheftel, 1892, 80 SS., 16. [Nach der ed. Szytomir, 1867, 16 mit einigen Aenderungen].

אנשי שם v. Chajjim b. Eliahu Pinchas Bravermann. Lebensbeschreibungen der von Asulai und Walden übergangenen berühmten Männer. Th. I (Buchst. א bis ל), Warschau, Nathan Schriftgiesser, 1892, 96 SS.. 8.

ארח חיים von Schwarz. Th. I, 2. Aufl. Frankfurt, Kauffmann, 1892, VI und 232 SS., 8.

*ארח מישור von Arjeh Geronim Gordon. Zusammenstellung von mehr als 11,000 Vocabeln des jüd.-dtschen Jargons und deren Wiedergabe durch bibl.-hebr. Wörter u. etwa 800 kurze Gespräche im Jargon mit Uebers. in bibl. Hebräisch. Warschau, M. J. Halter, 1891, 176 SS., 8.

*ארץ הקדם von Kalman Schulman. Geogr. u. Gesch. von Ostindien. Wilna, Wittwe u. Gebr. Romm, 1890, 184 SS., 8.

*אשכול המיסר Sammlung der Gedichte, Aufsätze und Räthsel des Isaak Bär Lewinsohn. Herausgeg. v B. Nathansohn. Zweite Aufl. Warschau, A. Gins, 1891, 98 SS., 8. [Die erste Aufl. ersch. das. 1890].

באמם תקוה von Alexander Süsskind Rabinowicz. Warschau, Schildberg, 1892, 8.

בית אשר von David Kohen-Zedek. House of Asher. A biographical sketch of the life and work of Asher Asher M. D. Krakau, gedr. bei Jos. Fischer, 1892, 54 SS., 8.

*בית המסר von Jeh. Grazowski u. Chajjim Sifrin. Lehrbuch für d. Jugendunterricht bes. der Kinder der Colonisten im hl. Lande. Jerusalem, Buchdr. von Luncz, 1891, 150 SS., 32.

בית עקד v. S. J. Horwitz. Gesammelte Aufsätze, Gedichte u. Erzählungen. Berdyczew, Jacob Scheftel, 1892, 8 [Anhang dazu: „Die Stellung der Frau bei den Juden" von demselb. Vf. Th. I, S. 1—64. Die Abhandlung ist 1891 gedruckt u. bisher unvollendet geblieben.]

ברכת אור, vgl. אור ישראל.

דבר ישועה, vgl. מגלת אסתר.

דברי הימים לבני ישראל v. Wolf Jawitz. Gesch. der Juden. 3. Aufl. Jerusalem, 1892, 8.

דברי ימי ישראל. Geschichte der Juden v. Prof. Dr. H. Graetz, in's Hebr. übertragen von P. [Saul Pinchas] Rabinowitz. Bd. II, Heft 1—5, S. 1—272. Warschau, Israel Alapin, 1892, 8 (Bd. I ersch. 1890).

דגל מנשה von Manasse b. Jecheskel Jona Grossberg. Fünf Abhandlungen über die Colonisation des hl. Landes und andere palästinensische Angelegenheiten. Berlin, Jtzkowski, 1892, 32 SS., 16.

*דורש לציון von Chajjim Jacob Kraemer. Ueber die Colonisation des hl. Landes. Warschau, 1891.

דרכי המתרגמים הארמיים בבאוריהם von Jacob Reifmann. Die Exegese der aram. Bibelübersetzungen. Ein Beitrag zur Gesch. der Exegese. St. Petersburg. 1892, 8.

הארץ v. Seëb Wolf Jawitz (יעבץ) in Jerusalem. Th. III. u. IV. Warschau, 1892, 8.

הואיל משה von Mose Jsaak Aschkenasi in Triest. Commentar zu Jesaias, Jeremias u. Jecheskel. Herausgeg. v. Isaak Chajjim Castiglione. Krakau, gedr. b. Jos. Fischer, 1892, 195 SS., 8.

ויקונן דוד von David Tevele Jaffe. Leichenrede auf R. Akiba Kornitzer u. R. Simon Sofer. Krakau, gedr. b. Joseph Fischer, 1892, 40 SS., 8.

זכרון אברהם von Abr. ha-Levi Bing. Chidduschim zum Schulchan aruch Orach Chajjim. Herausgeg. und mit Anm. versehen v. Jsaak Bamberger. Pressburg, gedr. bei Abr. Bick, 1892, 12 u. 80 SS., 8.

זכרון ברית לראשונים. Die rituelle Circumcision. Bd. I. Die Vorschriften und religiösen Gebräuche der Beschneidung nach talm. und späteren rabb. Quellen bearb. in 4 Abth.: 1. Ein unedirtes Werk von R. Jaacob ha-Goser (XII. Jahrb.); 2. von R. Gerschon ha-Goser; 3. Supplement, enth. Versch. vom Herausgeber; 4. Auszug aus Chamude Daniel von A J. Glassberg. Krakau, gedr. bei Jos. Fischer 1892, XIX u. 312 SS., 8.

זכרון לראשונים. Studien u. Mittheilungen aus der Kaiserl. öffentl. Bibl. zu St. Petersburg v. A. Harkavy, Th. V: Leben und Werke des Saadjah Gaon (Saîd al-Fajjûmi 892—942). Erstes Heft: ס׳ האגרון, Berlin, 1892 238 SS., 8. [Geh. zu den Schriften des Vereins „Mekize Nirdamim"].

זר זהב, vgl. איסור והיתר הארוך.

*זרע אברהם v. Zebi Seeb Ratzker. Alphabet. Sach-Register zum Schulchan aruch. Th. I. Krakau, gedr. bei Jos. Fischer, 1891, 204 Bl. fol.

חבש פאר von Abr. Isaak Kuk, R. in זיימעל. Ueber das richtige Anlegen der Kopf-Tephillin. Nebst einem jüd.-dtschen Anh. Warschau, 1892, 8. [Mit Approb. des Elia David Rabbinowicz-Theomim, Rabbiners in פאניוועז, des Schwiegervaters des auf dem Titelblatt nicht genannten Verfassers].

חות דעת, vgl. מנחת כהן.

חידות ר׳שלמה ן׳ גבירול זצ׳ל ופתרונ׳הם von Senior Sachs. Räthsel v. Salomo ibn Gabirol u. deren Lösung. Paris, 1892, 24 SS., 8. [Sonderabdr. aus Graebers אוצר הספרות. Bd. IV.]

חין ערך. Supplement to Aruch completum, containing sources of Rabbi Nathan's Aruch. Additional foreign words (especially from the Midrasch Haggadol), Corrections and Explanations to the 8 vols. By Alexander Kohut. Wien, Lippe's Buchhandlung, 1892, LXXXI u. 78 SS., gr. 8.

ס' חנוך das Buch Henoch aus dem Aethiopischen in die ursprüngl. hebr. Abfassungssprache zurückübersetzt mit einer Einleitung und Noten versehen von Lazarus Goldschmidt. Berlin, Richard Heinrich, XXVI und 92 SS., 8.

יאיר אור, Abhandl. über d. Synonyma der hebr. Sprache von M. L. Malbim. Herausgegeben von Jaakob Ginsburg. Warschau, 1892, 8.

יסודי העקרים von Isaak Danzig. St. Petersburg, 1892, 8.

ס' יראים von Elieser v. Metz. Nach HS. 1309 der National-Bibl. in Paris zum ersten Mal herausgeg. und mit einem Comm. תוספות ראם von Abr. Abba Schif. Heft I. Wilna, Romm, 1892, 86 SS., 4.

כד הקמח von Bachja b. Ascher. Mit dem Comm. צפחת השמן von Chajjim Breit. Thl. II. Von מ bis ת. Lemberg, gedr. bei Bednarski, 1892, 109 SS., 8.

לקורות בני ישראל בקיוב. Zur Geschichte der Juden in Kiew. Von Abr. Kopernik. Berdyczew, Jacob Scheftel, 1891, 8.

לקורות הגזרות על ישראל. Beiträge zur Gesch. d. Juden-Verfolgungen. (1648—1768) v. Ch. J. Gurland; mit Biogr. des Verf. v. David Kahana. Odessa 652 (auf Umschlag, neben 653!), 1892, 93 SS. 8. [Enthält auch פתח תשובה v. Gabriel b. Josua, S. 29—54]. Der grösste Theil des ganzen Buches ist auch in אוצר הספרות und den Sonderabzügen seit 1887 zu finden.

מבוא המסורת von Joseph Kalman. Einl. in die Massorah. Erklärung der in der Massora magna und parva üblichen Abkürzungen und technischen Ausdrücke Warschau, Druck v. Unterhändler, 1892, 112 SS., 8.

מגלת אסתר. Das Buch Esther mit einem Comm. דבר ישועה von Nathanel Chajjim Pape. Jerusalem, gedr. b. Zuckermann, 1892, 16 u. 72 SS., 8.

מגן אבות, vgl. אמרי נעם.

מה יעשה האדם ולא יחלה. Gesundheitslehre nach Prof. Montegazza in Florenz. Von Nachum בהר"ש מלאשץ. Jerusalem, 1891, 8.

מחזור ויטרי. Machasor Vitry nach der Oxforder Handschrift (cod. No. 1100), zum ersten Mal herausgeg. u. mit Anm. versehen v. Simon Horwitz, Berlin, Druck von Itzkowski, Lief. IV. (S. 493—646.) 1882, 8. [Geh. zu den Schriften des Vereins „Mekize Nirdamim", Jahrg. VIII.]

ממרופולין von Samuel Kahanowski. Eine Erzählung. Auch u. d. T. שבי משע מיתקב. Warschau, Baumritter, 1892, 8.

מירושלים von Wolf Jawitz in Jerusalem. Aus Jerusalem. 2 Theile. Warschau, 1892, 8.

מירושלים לבניה. Gedichte und Lieder „על שושנים" von Wolf Jawitz. Jerusalem, s. a., 16. [Album, in welchem auf der einen Seite getrocknete Blumen u. Gräser von den heiligen Stätten eingeklebt und auf der gegenüberstehenden inneren Seite Talmud- und Midraschstellen, Gedichte Jehuda ha-Levi's oder Gedichte des Vfs., die auf die getrockneten Pflanzen Bezug haben, abgedruckt sind.]

המלשין von Samuel Kahanowski. Warschau, 1892, 8.

מנחת כהן von Selig Cohen Lauterbach in 2 Theilen: 1. אהלי שם über d. bibl. Eigennamen; 2. חות דעת über das angebl. bibl. Verbot des Aufenthaltes in Aegypten. Drohobycz, Druck von Zupkin, 1892, 144 SS., 8.

מנחת ערב von Benjamin Schweitzer. Sammlung der in seiner Jugend von ihm vf. Gedichte. Warschau, Chajjim Kelter, 1892, 8.

מסבות השם. Ueber die hebr. Hauptwörter u. Partikeln. Wilna 1892, 8.

משוק החיים. Erzählungen. 2 Theile. Warschau, Gebr. Schildberg, 1892, 8.

מ' המעשיות. 112 Erzählungen aus dem Talm., Midrasch u. anderen Werken. Gesammelt von Eleasar ha-Cohen Arâki. Zweite Auflage. Bagdad, gedr. bei Salomo Bechor חוצין, 1892, 96 Bl., 16. [Die erste Auflage ersch. in der Druckerei des Herausgebers in Calcutta 1842.]

משלי חכמים von M. Weissmann. Die Räthselweisheit in der talm.-rabb. Litteratur, fachlich und sachlich erläutert und in alphab. Ordnung dargestellt. Bd. III. Wien, Lippe, 1892, 80 SS., 8.

משניות. Tract. Baba mezia mit Comm. des Obadjah von Bertinoro. Posen, Spiro, 1892, 51 SS., 8.

משפחות ק"ק פראג. Familien Prags nach den Epithaphien des alten jüd. Friedhofs in Prag, zusammengestellt von Simon Hock, aus dessen Nachlass herausgeg. und mit Anm. versehen und biographisch eingeleitet von Prof. Dr. David Kaufmann. Pressburg, Druck von Adolf Alkalay, 1892, XXXVI u. 462 SS., 8.

מתק שפתים Hebr. Prosodie des Emanuel Frances. Zum ersten Mal ediert mit Einl., Anm. u. Beilagen v. H. Brody. Krakau, 1892, 8. [Geh. zu den Schriften des Vereins „Mekize Nirdamim", Jahrg. VIII.]

ניגות מני קדם von Wolf Jawitz. Gesch. der Zerstörung des ersten und des zweiten Tempels nach der Haggada. Jerusalem, 1892, 8.

נוצר חסד, vgl. אמרי נאם.

נחפשה ונחקורה von Simon Dubno. Aufruf an seine russischen Glaubensgenossen zur Sammlung und Herausgabe der geschichtl. Urkunden über die eigene Vergangenheit. Odessa, gedr. bei Abba Duchna, 1892, 24 SS., 8.

סדר טהרות. Commentaire de Maimonide sur la Mischna Seder Tohorot, publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque par J. Derenbourg. Berlin, Druck von Jtzkowski, 1892, 7. Lieferung, S. 241—276, 8. [Geh. zu den Schriften der Gesellschaft „Mekize Nirdamim", Jahrg. VIII.]

סמורים. Erzählungen aus der jüdischen Geschichte von Moses Weinberg. Odessa, 1892, 8.

העבדות. L'esclavage selon la Bible et le Talmud, étude historico-théologique par Zadoc Kahn, trad. en hébreu et augmenté de notes par Salomon Fuchs. Krakau, Druck von Jos. Fischer, 1892, IV und 84 SS., 8.

עמלי"ה, auch unter d. Titel יקר מזולל, von Jacob Gordon. Trauerspiel in 5 Acten. Zeit der Handlung das Jahr 1490. Warschau, 1891, 8.

פאר האדם von Vict. Castiglioni aus Triest. De hominis praestantia commentatio qua ex libris divinis et rerum natura exponitur, quomodo genus hominum exstiterit ac per orbem terrarum diffusum sit. Krakau, gedr. bei Jos. Fischer, 1892, 29 SS., 8. [Sonderabdruck aus Gräbers אוצר הספרות, Bd. IV.]

פרדס. Sammlung wissenschaftl. Aufsätze, herausgeg. v J. Ch. Rabnicki. Odessa, Abba Duchna, 1892, 8.

פרחים נובלים von J. G. Goldberg. Eine Erzählung. St. Petersburg, 1891, 8.

צפורת השמן, vgl. כד הקמח.

*קובץ שושנים von Jeh. L. Luncz. Ueber die jüd. Colonisation Palästinas nebst Notizen über die Familie Luncz. Warschau, gedr. b. Alexander Gins, 1891, 64 SS., 8.

קונטרס מכירת חמץ von Samuel Nathan ha-Levi. Ueber die Observanzen beim Verkauf des Gesäuerten am Rüsttag zum Pessachfeste. Lemberg, Druck v. Margosches, 1892, VI u. 26 SS., 8.

ראשון לציון, vgl. אור ישראל.

*רחובות עיר. Geschichte der Gelehrten in Grodno (1549—1720) von Sal. Hurwitz (Horwitz) aus Wilna. Wilna 1891. S. 32. Bl. 8.

רשות היחיד בעד הרבים von M. J. Berdiczewski. Die Ansichten des Einzelnen über das Allgemeine. Krakau, Druck v. Jos. Fischer, 1892, 49 SS, 8. [S. A. aus אוצר הספרות, Bd. IV].

שאלות ותשובות RGA von Joseph b. Meir Schneituch. Drohobycz, Aharon Zebi Supnik, 1891, 2.

שושנת המלך, vgl. שלחן ערוך.

שיבת ציון von Abr. Jacob Slucki. Samml. versch. Abhandlungen zum Besten der Colonisation des hl. Landes. Warschau, gedr. b. Schuldberg, 1892, VI u. 87 SS., 8.

שביות החמדה von Jeh. Grzubski. Für den Schulgebrauch zum Unterricht der jüd. Jugend. Jerusalem, 1892, 8.

*שלחן ערוך אורח חיים, Schulchan aruch Orach Chajjim mit dem Comm. שתילי זיתים, Th. II, von David b. Salomo Misrachi aus צנמא. Nebst שושנת המלך von Rabb. Jachja Zâlach in צנמא und R. Schalom חבשיש. Jerusalem, Abr. Mose Luncz, 1891, 8.

*שם עולם von Jonathan Eybenschütz. Herausgeg. v. Ascher Simchah Weissmann. Wien, 1891, 8. Gedr. bei Alkalay in Pressburg. [Vgl. die Besprechung v. Dr. Imman. Deutsch i. Rahmer's „Jüd. Literaturblatt", 1891, S. 97 f. 106.

שערי תשובות. R. Meirs v. Rothenburg bish. unedierte Responsen, nach Handschriften herausg. u. mit kritischen Noten versehen v. M. Bloch. 2. [Schluss-] Lieferung. Berlin, 1890. Jtzowski, S. 245—348, 8. [Geh. zu den Schriften des Vereins „Mek. Nirdamim", Jahrg. VIII.]

*שעשועים לילדי בית ספר Poetische Lesestücke für den Jugendunterricht v. David Judelowitz u. Jeh. Grasowski. Th. I. Jerusalem, Luncz, 1891, VI u. 44 SS., 32.

שרגי טובא Deraschot von Eisek Loeb b. Schraga Asarja. Wilna, Druck von Wittwe u. Gebr. Romm, 1892, 73 Bl., 4.

שתילי זיתים, vgl. שלחן ערוך.

תולדות יצחק von Gius. Jare, Oberrabb. in Ferrara. Memoria de Zaccaria Carpi israelita di Revere deportato per opinioni politiche (1799—1801) publicate da un manoscritto. Krakau, gedr. bei Jos. Fischer, 1892, 16 SS., 8. [Sonderabdr. aus אוצר הספרות].

תועפות ראם, vgl. מ' יראים.

*ת' התירוש von Simcha Rëuben b. Cajjim Edelman (=שי"ד בן חיל העדולמי) Zum Midr. Bereschith rabbah. Th. I. Warschau, Meier Halper, 1891, 8.

תלפיות von Salomo Segner in סמריוב. Halach. RGA. über den Ort, wo die heil. Lade in der Synagoge aufzustellen ist. Lemberg, 1892, 8.

תקון משלים. 201 Erzählungen von Krilow. Aus dem Russischen in's Hebr. übers. von Mose Reichersohn. 2. Aufl. Wilna 1892, 8.

תשובות ומענות. Kritik des Buches Dor Dor we-Dorschaw v. J. H. Weiss. Von Ascher Simchah Weissmann. Krakau, 1892, Fischer, 52 SS., 18.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Ueber die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie.

Eine Studie

von

Dr. K. Kohler.

I.

Die Entstehung des synagogalen Judenthums liegt, trotz aller bisherigen Forschungen, noch in völligem Dunkel. Zwischen dem Opfercultus des Tempels unter der Leitung der Priester vom Hause Zadok's und dem Gemeindegottesdienst im Betlocal gähnt eine Kluft, über die die Wissenschaft noch keine Brücke zu bauen vermocht hat. Wohl hat der Priesterdienst, nach der Ueberlieferung der Mischnah (Tamid IV,1 und Rosch Haschanah IV,3), bereits die Gebetordnung aufgenommen, die mit Bar'chu und Schmâ beginnt und mit dem Priestersegen שלום endet; allein das Verhältnis der Priesterabtheilung zu dem Laieninstitut der Opferbeistände — Ansche ha Maamad — (siehe Joma 37b) und der Mangel einer eigentlichen Gebethalle im Tempel verräth doch nur das späte Zustandekommen eines Compromisses. Aus dem mosaischen Cultus hervorgegangen, also eine Schöpfung der Priestersatzung, ist ein für allemal die Gebetandacht nicht. Wo also ist der Ursprung derselben zu suchen?

Loew's Auffindung eines „Volkshauses" in Jeremia's Zeit (Jer. 39, 8) ist geistreich (siehe Monatsschrift, Jahrgang 1884, S. 103ff.) und vielleicht zutreffend, aber sie löst das Problem nicht. Im Gegentheil. War das Bedürfnis einer Lehr- oder Vortragshalle schon beim zweiten Tempelbau vorhanden, so hätte Ezechiel wie der Pentateuch für eine solche Raum schaffen sollen, so gut wie man wenigstens noch für die Gesetzesverlesung alle sieben Jahre ein Gebot in Deuteronomium 31, 10 bis 13 einzuschieben für gut fand.

Die erste thatsächliche Erwähnung eines בית תפלה findet sich in der exilischen sogenannten deutero-jesaianischen Schrift (Jes. 56, 7.) Der im Kreise der frommen Anavim oder Chassidim „Gottestreuen" predigende Prophetenjünger verkündet die Zeit, in der der wiedererstehende jerusalemische Tempel zum „Gebetshause für alle Völker" werden wird. Also er

kennt den Bestand eines solchen in seiner Nähe. Auch der Verfasser des schönen salomonischen Weihgebetes (I. Könige 8, 30ff.) weiss, dass man mit einem nach Jerusalem hingewandten Gesicht auch auf fremdem Boden zum Heiligen Israels beten kann, wie das ja auch Daniel thut (6, 11). Im Exil hat Israel eigentlich erst beten gelernt. Bis dahin hatte man nur im Opferrauch (— daher העתיר = beten —) und mit Opfergelübde dem unnahbar Heiligen sich zu nähern gewagt. Nur Priester und Propheten legten Fürbitte für Volk und Einzelne ein. (Vgl. I. Sam. 1, 10; 2, 25; 12, 19; Genes. 20, 7 etc.). Nur beim Opfer auf geweihter Stätte durfte man den Namen Gottes ausrufen (Siehe II. Könige 6, 17).

Nun aber galt es — und dieser Punkt darf in der religiösen Entwickelung nicht übersehen werden! — für die priesterliche Opferweihe und den heiligen Ort einen Ersatz im „unreinen Lande" zu finden. Es ist recht charakteristisch, dass von der uralten babylonischen Synagoge zu Shafjathib die Tradition behauptete, dass König Jechonia aus heiliger Erde und Quadern aus Palästina sie habe errichten lassen, und darum habe die Schechina wirklich dort bis in die späteste Zeit geruht, trotz (— oder gar wegen? —) des persischen Bildes der Königsmajestät, [das vielleicht bloss den schützenden Himmelskönig nach persisch-chaldäischen Muster darstellen sollte. Siehe z. B. Ahuramazda bei Justi, S. 69]. (S. Rosch Haschana 24b, Megilla 29a und Raschi's Kommentar). Trotz Loew's apodictischer Inabredestellung ist es doch unleugbare Thatsache, dass die Gebete und Gebethäuser am Wasser ihre Stätte fanden, gerade wie Ezechiel und die Trauernden Babels an Wasserbächen zur geistigen Sammlung sich niedergelassen haben. Das wird ausser allen Zweifel gesetzt durch das Halicarnassische Judendecret bei Josephus Alterth. 14, 10, 23, wonach es „väterliche Sitte war, am Meere zu beten" und dazu vergleiche Aristeas (Schmidt 67, Judith 12, 7). Und gerade dass man unter dem „Brunnen auf dem Felde" in Jakob's Geschichte die Synagoge angedeutet fand, hätte Loew bestimmen sollen, an die am Wasser, der nöthigen Waschungen halber, errichtete Gebetstätte vorzugsweise zu denken. In der That äussert sich Philo, wie der Midrasch zu Exod. 9, 29, dass man ausserhalb der von Unreinheit der Götzen erfüllten Stadt gehen müsse, um zu beten. Nun aber hat das Wasser in der ganzen orientalischen Anschauung bei den Heiligen am Ganges wie am Chaboras und Euphrat nicht bloss eine reinigende, sondern eine positive Weihekraft. Es

bezeugt völlige Unbekanntschaft mit dem Geist der exilischen Litteratur, wenn man verkennt, dass der „heilige Geist" durch Wasserstrahlen thatsächlich schon über die Geweihten der jüdischen Exulanten „ausgegossen" wurde. Denn nur so erklären sich die Ausdrücke: „Ich giesse reines Wasser über Euch und gebe meinen Geist in Euch", wofür es später heisst: ושפכתי „ich giesse aus meinen Geist über das Haus Israels." (Ezech. 37, 25f.) Aehnlich Deuterojesaia 44, 3: אצוק רוחי על זרעך „Ich giese aus meinen Geist auf Deinen Samen" und Joel 3, 1f: אשפך את רוחי „Ich giesse aus meinen Geist auf alles Fleisch, dass sie von prophetischer Kraft ergriffen werden." Auch die Geistesausschüttung in Zecharia 12, 10 steht zu dicht bei der Quelle 13, 1f, die den „Geist der Unreinheit" aus dem Lande schafft, um übersehen werden zu dürfen. (Auch die Interpolation Jesaiah IV, 2—6 gehört hierher.) Mit anderen Worten denn — was man Seitens rabbinisch-einseitiger Forschung als unjüdisch, als christlich und was sonst noch, bezeichnet hat, am Essäerbrauch sich durch Baden und Waschungen und sonstige Bussübungen für die Ausrufung des Gottesnamens im Gebet zu weihen, das ist **vor**rabbinische, uralte Sitte der Chassidim oder Anavim, der frommen Gottesknechte, die zuerst den Muth fassten, zu rufen: אתה יי אבינו אתה „Du, o Herr, bist unser Vater." (Jesaiah 63,16). In diesen Kreisen, in welchen ein grosser Theil der Psalmen und wie die jesaianischen Trostkapitel, die sich über mehr denn ein ganzes Jahrhundert erstrecken, so auch die vielen Zusätze, Trostschlussworte und andere Stücke der prophetischen Litteratur entstanden sind und jedes der heiligen Bücher die jetzige Form empfangen hat, sind auch die Anhänger der synagogalen Liturgie zu suchen. In diesen Kreisen wurde den Gebeten ihre stereotype Form und ihr reicher mystischer Inhalt gegeben. Und das Bindeglied zwischen dem synagogalen Ritus, den in vor- und nachtalmudischer Zeit nur fromme Mystiker geschaffen und beeinflusst haben, und der vornicäischen Kirchenliturgie, wie sie in den Apostolischen Constitutionen gesammelt und bruchstückweise, wenn auch später überkleistert und übertüncht, erhalten ist, bildet das von jüdischen Gelehrten arg vernachlässigte Essäerthum[1]).

[1]) Der Einzige, der auf dem Wege ist, den Essäern gerecht zu werden, ist Dr. J. N. Weinstein. Nur ist er auch noch zu einseitiger Talmudist, und kann nur ein Studium der apokryphischen und helle-

Doch unterlassen wir waghalsige Sprünge. Beginnen wir vielmehr mit der Tradition, die als Schöpfer der synagogalen Einrichtungen die Ansche Kneseth haggedolah nennt. Was hat man nun nicht Alles aus diesen „Männern der grossen Synagoge" gemacht! Eine Kirchenbehörde, die von Cyrus' Zeit bis zu den Makkabäern bestanden haben soll, von deren Existenz aber keine zeitgeschichtliche Quelle Kunde giebt! (Siehe Schuerer, Neutest. Zeitgesch. II, 291). Gewiss wollte die Ueberlieferung nur die Begründer der jerusalemischen Gemeinde, Esra und seine Genossen, die Mittelglieder zwischen den letzten Propheten Haggai, Zecharia und Maleachi und den späten nachmakkabäischen Schulhäuptern also benannt wissen, und nur die schöpferische Periode des nachexilischen Judenthums in ihnen verkörpert sehen. Denn die Schulhäupter der Hillel'schen und der vor-Hillel'schen Periode, (die nur noch זוגות „Beeren" sind gegenüber den früheren Weintrauben — אשכולות — des Gottesweinbergs), finden bereits die Liturgie in allen ihren Bestandtheilen und Segensformeln so gut wie irgend eine der sabbathlichen, der diätetischen und sakralen Regeln der Halacha fertig abgeschlossen vor. Ihr Streit bewegt sich um Einzelfragen, nicht mehr um Grundsätze und allgemeine Bestimmungen.

Wer hat nun, um mit Steinthal zu reden, (S. Allg. Zeitung des Judenth. 1892 von 20. u. 27. Mai) „aus den 5845 Versen des Pentateuchs den einen Vers: Höre, Israel, als Fahneninschrift der Juden auserlesen?" „Das haben die unbekannten Männer der grossen Synode innerhalb einer 250 Jahre umfassenden Epoche gethan," antwortet Steinthal nach Zunz. Aber das ist keine Antwort. Viel näher schon kommt man der Lösung, wenn man das einzigartige Kapitel im Deuteronomium daraufhin untersucht, ob es nicht ursprünglich eine Art Schlachtruf eines Priesterpropheten an die Israelsgemeinde (vgl. Deut. 20, 3 u. 9, 1) war und eigentlich bedeutet hat: "שמע ישראל את שמע יי „Höre Israel den [Kriegs-] Ruf unseres einzigen Gottes!" Gewiss war dieser Schlachtenruf des Monotheismus dem Verfasser der Zecharianischen Weissagung (Siehe 14, 9 „An jenem Tage wird Gott Einer sein und Sein Name Einer") bereits als solcher geläufig! Aber so sehr Steinthal das schöne neugebildete Wort יחד in dem Gebet vor dem Schmâ als Schöpfung jener Männer bewundert,

---

nistischen Litteratur das Dunkel, das über der vortalmudischen Chassidim Lehre und Leben gebreitet ist, lichten! —

so wird doch beim Schmâ nach der Tradition nicht sowohl der Gotteinheitsglauben, die יחדות, als die קבלת עול מלכות שמים „Die Uebernahme des Jochs des Königreichs des Himmels", betont, ein Begriff, der um so älter ist, als er uns fremdartiger anmuthet als jener erstere. Wie man in biblischer Zeit dem irdischen König die Huldigung und Unterwerfung bezeichnete, indem man sich ein Joch um Haupt oder Hals setzte, so übernehmen die Engel im Himmel und die Heiligen auf Erden das Joch des Himmelreichs, um Gott als König zu preisen und Seine Gebote — עול מצוות — zu vollziehen.

Nun aber war zu dieser Uebernahme des himmlischen Jochs sichtbare Zeichen nothwendig, und das waren die Kopfbinden — תפלין — mit den magischen Gottesnamen, ohne welche das Schmâlesen zur Lüge wird, nach Berachoth 14b. Mit den Gebetriemen band man sich thatsächlich in den Dienst der Gottesherrschaft [1]). Nur am heiligen Sabbath, an dem

---

[1]) Religiöse Symbole sind, so gut wie Sprachwurzeln, organische Gebilde, die auf vorgeschichtliche Ursprünge zurückgehen und von der herrschenden Meinung ihre Neugestaltung und Neubegründung erhalten. Wie die Ausdrücke קשר של תפלין, von der Kopfbinde Gottes gebraucht (Berachot 6 u. 7a), קומעת תפלין וקשר' (Tosefta Demai 2,17) oder תפלין für Hausamulet — מזוזה — gebraucht (Schechter's Aboth di R. Nathan, p. 165) auf die Kategorie der syrisch-christlichen u. heidnischen קמיעא und קמרא (s. Kaiser, Canon d. Jacob von Edessa, p. 130–32) hinweisen, so lassen Targum Hohel. 8, 3; Midrasch Bemidbar Rabba, S. 12; Jerusch. Pea I, 1 מזוזה דמגמרא יך an dem phylakterischen Charakter dieser Gebinde oder Gehänge für Körper und Haus keinen Zweifel, und stellt sich die mysteriöse Krone תגא (s. Aboth di R. Nathan, ed. Schechter, S. 56), כתר u. ויין בשם המפורש = עדי Targ. Jonath. zu Exodus 33,4 u. 6 u. vgl. Jalkut zu II. König 11, 12 עדות nach Aboda Sara 34) als verwandte Form dazu. Die babylonischen Heiden-Gnostiker, die Mandäer, setzten jeden Morgen, nach Untertauchen im Wasser, die Krone, כליל, und das Lichtgewand, den Sonnengott nachahmend, sich auf, ehe sie die Hände betend ausbreiteten. Das thaten auch die Essäer (siehe Schir Haschirim rabba zu שעלו מן הרחצה Hohel. 4, 2).

Bevor jedoch die Tefillin heiliger Brauch beim Morgengebet wurden, gebot das Pentateuchgesetz in Anknüpfung an das Pesachopfer והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך Exodus 13, 16 — und wiederholt diese Vorschrift in dem vorausgehenden jüngeren Vers 9 und wiederum in Deuter. 6, 8 und 11, 18. Bei den letzteren drei Stellen ist des Schriftstellers Absicht der Vergeistigung des Schutzmittels als Sinnbild unverkennbar. Um so räthselhafter ist im Exodus der Zusammenhang zwischen dem Pessachopfer und dem Tefillingebot. Glücklicherweise haben uns die Samaritaner aus vorpentateuchischer Zeit das abgerissene Verbindungsglied in dem Brauch erhalten, beim Pessachopfer die Hand in's Blut zu tauchen und, wie die Thürpfosten im alten Israel, so Stirn und Nase zu salben. (Petermann, Reisen im

Freudenkränze bei heiterem Mahl statt des Trauer„jochs" des Fastens am Platze waren, bedurfte man dieses אות nicht.

Versetzen wir uns nun in die Seele der babylonischen Exulanten, die sich sehnen, das Joch der heidnischen Herrscher gegen das Himmelsjoch der Gottesherrschaft zu vertauschen, und darum sich mit ihrem Gott jeden Morgen in neuer Weihe verknüpfen wollen. Wie nahe lag es ihnen, nach dem Beispiel der Magier, den Weiheruf und die Weihezeichen im Kapitel Schmâ, in „wehaja im Sch'moa" und im Abschnitt Zizith zu finden!

Dass man die T'fillin, deren Analogie im uralten Mandäerkultus zu finden, trotzdem dass Schammai und Jehuda ben Bathyra u. Hillel solche als Erbgut ältester Zeiten trugen und bewahrten (S. Sanhedr. 92b u. Mechiltha Bo), recht jung machen und ja beileibe nicht in der mosaischen Vorschrift geboten finden will, zeigt bloss, dass unsere ganze Forschungsmethode eine rationalistisch-falsche ist. Aristeas und Josephus kennen sie. Und Jesaia 57, 8 Ezech. 16, 17, II. König 11, 12 muss mit Exodus 12 u. 13 in Verbindung gebracht werden, das heisst: man muss die organische Entwickelung religiöser Bräuche aus heidnischen in monotheistisch höhere Formen zu verfolgen verstehen!

Nun aber haben thatsächlich Büsser und Priester vom Euphrat bis zum Ganges hin jeden Morgen den Aufgang des Tagesgestirns mit heiligen Gebeten und Gesängen begrüsst — Sollten Judäas Gottesdiener hinter diesen zurückbleiben? Nicht auch den Aufgang des ersten Gottes„dieners" am Himmel, der

---

Orient I, 237, Stanley, Eastern Church I, 561, E. Klunzinger, Oberägypten 178 u. Dillmann Exod. 105). Belehrt uns nun Jesaiah 57, 8 u. Levitic. 19, 27, dass man an Hausthüren wie an dem Körper allerlei Zauberformen, nach Ezech. 16, 17 zu schliessen, obscöner Natur, wie sie noch heute der Orient kennt, — und die יד an den Thüren der Palästinenser gehört auch dahin (s. Conder. Heth u. Moab. 275) — so begreift man, warum der israelitische Gesetzgeber die heiligen Worte an Leib und Haus als Schutzmittel angebracht sehen will, und wiederum, wie unter persisch-magischem Einfluss der negative Charakter des Gebotes in einen positiv-religiösen umschlug und die Legende schliesslich die Tefillin zu Versichtbarung der in Taubenschwingen sich herablassenden שכינה im Coenobiten Elischa — בעל כנפים — verklärte.

Erst wenn wir den religiösen Cultus culturgeschichtlich begreifen und verfolgen, werden wir die Geschichte des Judenthums besser zu würdigen wissen, als unsere mehr oder minder parteiischen Litteraturhistoriker, die bis jetzt die jüdische Geschichte geschrieben, es vermocht haben.

Sonne, השמש im „dramatischen“ Gottesdienst, um ein schönes Steinthal'sches Wort zu gebrauchen, mit Weihegebeten begrüssen?

Dass in המאיר לארץ essäische Elemente vorhanden sind, hat allerdings Rapoport's Scharfblick erkannt. Bei dieser Entdeckung aber ist man stehen geblieben. Man hat höchstens sich mit Rapoport dazu verstanden, in den ותיקים, die das Schmâ beim ersten Hervorbrechen der Sonnenstrahlen aus der Tiefe בהנץ החמה lasen (Berachoth 9b), die „gesinnungsstarken“ Essäer zu erblicken. Dass das Buch der Weisheit (16, 28) wie die Sibyllinen (III, 592) vom selbigen Brauch reden, gerade wie das Aristeasbuch und Judith, fiel unseren rabbinischen Geschichtsschreibern nicht auf.

Allein bereits Henoch spricht (Kap. 83—84) beim Aufgang der Sonne ein für seinen Sohn Methusalah besonders aufgeschriebenes Gebet an den יוצר אור „den Schöpfer des Lichts“ etc., wie andererseits Baruch in (s. Apokalypse, Kap. 21) beim Sonnenuntergang ein Gebet spricht, das die Grundzüge von מעשה בראשית und מעשה מרכבה enthält, wie sie in der jüdischen und kirchlichen Liturgie zur Ausbildung kamen. Wenn demnach Philo und Josephus die Essäer und deren egyptische Abzweigung, die Therapeuten, jeden Morgen den Sonnenaufgang mit einem Gebet um das irdische und um das geistige Licht feierlich begrüssten, so waren sie bereits mit den beiden Benedictionen יוצר אור und אהבה רבה, welche letztere auch als ברכת התורה figuriert, vertraut. Ein Blick auf die christlich-essenische Liturgie (Apostol. Constitutionen, VII, 35 und VIII, 12, wo, nebenbei gesagt, Licht in אורו של משיח und das Wort, Logos, in Christus umschlug) lehrt, dass, wie die drei Benedictionen גבורות, אבות, האל הגדול הגבור und die Engelspreisung קדושה dem ersten Gebet um physisches Licht entsprechen, so kommt in חונן הדעת, in תשובה und גאולה das geistige Licht der Vernunft, der sittlichen Erneuerung und der weltlichen Erlösung zum Ausdruck, und ist hier das salomonische Weisheitsbuch — ein echt essäisches Conglomerat von zwei oder drei Fragmenten, wie Schreiber dieses vorläufig in der Allg. Zeitung des Judenthums vom 3. Juli 1891f gezeigt hat — zum Gedankengang heranzuziehen!

Dass die Benediction על הצדיקי ועל החסידי ועל פלט סופריהם nicht später als zur Makkabäerzeit entstanden sein kann, sollte Jedem klar sein. Das hat auch Landshuth gesehen. Sonderbarerweise redet sein Commentar immer von dem רומיים, wo die יונים, die Macedonischen Syrer, genannt sein sollten.

(Enoch: Das „Achtzehngebet“ Kreuznach, 1886, ist hinter Landshuth zurückgeblieben). Wenn selbst solche Segenssprüche, wie der Lobpreis, nicht als Heide, nicht als Sklave, nicht als Weib geboren zu sein, wie ich gegen Darmstetter in Menorah, July 1892, S. 16—19 — und Professor Kaufmann in dieser Zeitschrift, S. 14ff — gezeigt, nachweislich auf vorchristliche Zeit und altpersische Ursprünge zurückgehen, so ist wohl von Vornherein anzunehmen, dass der Grundtypus aller unserer Gebete auf die vormacedonische, also persische Kulturepoche zurückreicht. In der That lassen sich mit Leichtigkeit die stereotypen Gebetsausdrücke in den Apokryphen (vgl. II. Makk. I, 2—5, 24—29; II, 19—18; III, 30, 38; VII, 28; VII, 17; XIII, 45; XV, 11, woselbst die Propheten bereits als דברי נחמתא Haphtaragemäss vom משוח מלחמה zur Verlesung kommen (vgl. II. Makk. 8, 13 und I. Makk. 3, 56), besonders in den Gebetstücken bei Tobit, Judith, Manasse's, Esther, Baruch u. s. f.) wiedererkennen, was auszuführen der Raum verbietet. Eines muss vor Allem betont werden: Alle unsere Gebete und Segenssprüche vom ersten Erwachen und Ankleiden bis zum Schlafengehen, vom Dank für's Licht der Sonne bis zum Preis für den Neumond finden ohne Ausnahme ihre Analogie, aber auch ihre Wurzel und Beleuchtung in den alt magischen Bräuchen der Parsen, im Zendavesta und dessen Kommentaren. Und die Frage ist nur, wann haben diese Berührungen stattgefunden zwischen den jüdischen und den persischen „Heiligen“.

Meine Antwort ist: Die zoroastrische Lichtreligion und das einer Weltreligion mit Hinzuziehung fürstlicher Eunuchen (Jesaiah 57, 1—7) als gottgläubige Sabbathhüter und Bundesgenossen zustrebende Judenthum der Anavim haben ihren Läuterungs- und Verjüngungsprocess gleichzeitig und gegenseitig beeinflussend, unter und nach Cyrus durchgemacht. In Jes. 45, 7 wird der magische Dualismus — wie Dr. Kohut richtig erkannt hat — in Verbindung mit Cyrus' Namen bekämpft, und auf der anderen Seite liefert die mazdäische Weltanschauung mit ihren Geistern und Himmelsgestalten, ihren Zukunftshoffnungen und ihren religiösen Ceremonien der Synagoge der „Frommen“ Judas Stoff, Grundlage und Muster.

Von den Magiern haben die Letzteren es gelernt, dreimal täglich zu beten und mit dem Hahn um die Wette den Morgen mit dem Schmâ-Ruf zu wecken (entsprechend dem persischen Ashem Vohu!); ihnen haben sie den heiligen Gürtel, Kopfbinden und Kronen wie Badeschürzen, die

Waschungen und Weih- oder Dankgebete, die Anrufungen und Beschwörungen entlehnt oder nachgeahmt, gerade wie der Thronwagen des Mithra oder seines assyrischen Vorgängers mit dem Widerpart des Ahurmazda, dem Ahrimanius, אהרימילום, auf die Gedankenwelt der jüdischen Mystiker den liebsten und nachhaltigsten Einfluss ausgeübt hat.

Wie nun die Magier des Avesta auf die Vernichtung des Reiches des Bösen und die Herstellung des Reiches des Guten durch einen Erlöser warteten und zu dem Behufe höchste Reinheit in That, Rede und Gedanken, besonders durch Anrufung des oder der heiligen Namen, durch Heiligung des Körpers und des Bodens (Ackerbau) erstrebten, so war die ganze Sorge der jüdischen Chassidim und Prophetenjünger von Ezechiel her auf Heiligung des Gottesnamens, des Gotteslandes, des Gottestages, des Gottesvolkes oder der Person des Juden gerichtet. So stieg die Sabbathweihe, das Sabbathjahr, die Armenabgaben, die Beachtung der Reinheitsgesetze und die Heiligkeit des Gottesnamens immer mehr an Bedeutung. Es entstand in der That eine heilige Priestergemeinde aus Laien, die mit Recht das Ezechiel'sche מרי (Ezechiel und Numeri II. 17, III. 25) Volk der Widerspenstigkeit in ein קרי „Zufallssünde" (Levitic. 26, 21—41) umwandelten. Der Zechariänische Geist der Unreinheit musste dem רוח הקדש Platz machen durch regelmässiges Beten und Bussverrichtung.

Kommen wir nach dieser Abschweifung wieder zu den Ansche Kneseth haggedolah als Begründern der Liturgie zurück. Eine recht feine Beobachtung enthält die Ueberlieferung des Essäerschülers Josua ben Levi, Joma 69b: „Die אכה"נ hätten die Gotteskrone wiederhergestellt in ihrem alten Glanze durch den vollen Anruf האל הגדול הגבור והנורא, der im Mosesbuch sich findet Deuteron. 10, 17, bei Jeremia 32, 18 und bei Daniel 9, 4 nur mangelhaft erscheint und erst wieder bei Nehemia — denn dieser vertritt eben die אכה"נ! — wieder vollständig (siehe 9, 32) zum Ausdruck kommt. Es besteht zwischen diesen Gebeten in der That ein geschichtlicher Zusammenhang; sie zeigen einen einheitlichen Typus. Sie, und Gebete wie I. Chron. 29, 10—18 oder Amos 4, 13; 5, 8; 9, 6 und der 135. Psalm, führen geradeswegs über zu den apokryphischen Gebetstücken und den christlich-essenischen. Mit anderen Worten denn: der höhere Inhalt des Gebetes war durch die prophetisch-psalmistische Literatur geboten, die Form lehnte sich an prophetische Vorbilder an. Wer nun kann diese Verbindung hergestellt und erhalten haben, wenn nicht eine be-

stimmte Klasse von frommen Laien, von סופרים-Kolonien wie wir uns die essäischen Genossenschaften zu denken haben. Ich besitze Rapoports Kalir nicht. Aber mich bestimmen mehr noch die Ausdrücke מעשה בראשית, אדון הנפלאות, בורא רפואות, פועל גבורות, für welche die oben angeführte Kirchenliturgie, namentlich bezüglich der Heilskräuter, frappante Analogieen zeigt, als die Mysterien der Himmelstheophanie, diese ganze Lichtliturgie den Essäern zuzuschreiben. Aber ist erst zugestanden, dass ein Stück unserer Liturgie altessäischen oder nur pharisäischen Ursprungs ist, so lässt sich mit Leichtigkeit das hohe Alter und der gleiche Ursprung aller unserer Gebetstheile nachweisen. Die Sabbathgebete mit der besonderen Verherrlichung des Moses als Gesetzgebers und der Patriarchen als Sabbathverehrer und der Hinweisung auf Sabbathgenuss sind ihrem Kern und Wesen nach essäisch empfunden. Der Talmud weiss kaum mehr, wer die מוקירי שבא waren. Was die Rabbinen von einem Zwiegespräch zwischen Akiba und Tinius Rufus erzählen, das hat bereits das zweite Makkabäerbuch als Dialog zwischen dem essäischen Busshelden Juda Makkabaeus (siehe 5, 27. 14, 25) — und Nicanor (siehe 15, 2—5). Und dort ist auch schon קידוש השבת als Weiheakt geboten (12, 38).

Ebenso wie die vielen alphabetischen und anderen Gesänge im יוצר אור namentlich für Sabbath, so weist auch das לשמך הגדול in אהבה רבה auf essäische Denkweise hin. Desgleichen vernehmen wir den echt essäischen Grundsatz אין לנו מלך אלא אתה in der גאולה-Benediktion, die noch dazu mit ihrem langen Verweilen bei dem Chorus Israel's am Meere an die Therapeutenchöre stark erinnert. Nur wenn man Philo's Schilderung mit dem בשמחה רבה vergleicht, begreift man den dithyrambischen Schwung dieses Gebetes um Erlösung!

Dasselbe gilt von dem auch in der rabbinischen Tradition als uralt bekannten schwungreichen נשמת, in welchem die „Frommen" und „Heiligen" besonders gerühmt werden.

Aber ebenso sicher sind die Neujahrs- und Ruhetagsgebete mit ihrem wahrhaft prophetisch-universalen Religionsgedanken der Messiashoffnung, im Gegensatz zum „Reich der Bosheit" (Ob nicht זדון ein anderes wie שטן verdrängt hat?) und der Hervorhebung der חסידים als Führer, nicht erst in der Akademie von Sura, wie Bacher u. A. meinen, sondern bei den ותיקים, wie die Tradition lautet, also in der Essäersynagoge, geschaffen worden.

Auch unsere Tisch- und Dankgebete sind nicht Schöpfungen der späten engherzigen Schulen, in denen man schwerlich (mit Zusammenmengung eines hebräischen und eines griechischen Wortes הזן ומפרנס) „den Ernährer aller Geschöpfe" mit seinem שם הגדול angebetet hätte, und besonders um die „Gabe aus Seiner und nicht aus Menschenhand", sondern sind aus dem Vereinsleben der Heiligen-Genossenschaften der Essäer oder Chassidim hervorgegangen.

Aber auch die Neumondsgebete mit ihren Neumondsmahlzeiten, von denen Mas. Soferim Kunde giebt (XIX, 9 S. Mueller 270f.) weisen mit Bestimmtheit auf die Aeltesten hin, die zum genossenschaftlichen Mahl zusammengekommen, also wiederum auf Chassidim-Führer.

Wie wäre es nun, wenn sich zwischen den מצמדות mit ihren Anknüpfungen an die Mysterien des מעשה בראשית und ihren allwöchentlichen zwei Fasttagen und den ersten Begründern der Judäerkolonie von „Frommen", dem Laienpriesterthum, eine enge Beziehung aufzeigen liesse?

Wir besitzen ein merkwürdiges Zeugnis von Theophrast, dem Schüler Aristoteles', dass die Opferbeistände der Juden — wie Bernays richtig gesehen: die מעמדות — beim täglichen Brandopfer, das mit (Honig μέλι, soll heissen:) ἅλι Salz und Wein begossen wurde, in den dazwischenliegenden Tagen fasten und, der Philosophie ergeben, über die Gottheit Gespräche führen, des Nachts aber Himmelsbeobachtungen machen und die Sterne beschauen, während sie in Gebeten Gott anrufen." S. Bernays: Theophrast S. 85—115. Soll das wirklich nur ein „Fischermärchen" sein? Oder sollte nicht der wohl zum Studium der Balsamstaude nach Jericho gelockte Naturforscher in der Essäeransiedlung, woselbst die אנשי יריחו eine besondere Abtheilung der Ansche Maamad gebildet, einem Essäergottesdienst beim Aufgang der Sonne mit beigewohnt haben? Waren es doch gewiss solche Juden, die auf Aristoteles selbst, nach Klearchos' Zeugnis, den Eindruck von sittenstrengen, enthaltsamen Philosophen, die an die indischen Büsser gemahnen, gemacht haben! Hier ist freilich Alles Vermuthung. Aber ein Stein schliesst sich an den anderen, und so entsteht eine Brücke über die weite Kluft.

Ueber das Alter des vielumstrittenen Kaddisch wie der Keduscha und des אבינו מלכנו will ich mich im nächsten Artikel ausführlicher verbreiten. (Fortsetzung folgt.)

Der Midrasch Bereschit rabba.

Von

Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung.)

Das Proöm über Ps. 31, 19 — das zweite in den genannten HSS. — ist in den Ausgaben corrumpirt, in unserer HS. ganz correct. Statt תאלמנה שפתי־שקר וגו׳, אתפרכן אתחרשין אשתתקן, אתפרכן אתחרשין היך מה דאת אמר או מי ישום אלם או חרש או פקח או עור הלא אנכי י״י, ואומר והנה אנחנו מאלמים אלומים בתוך השדה והנה קמה אלומתי, אשתתקן כמשמעו הדוברות על צדיק, חי העולמים שהשתיק בבריותיו וכו׳ in den Ausgaben (Venedig 1545 [1]) hat A, und zwar in grösserer Ueberein-

[1]) Wie schon oben (S. 172, Anm. 3) angegeben, citiere ich den Ausgaben-Text nach dieser Venediger Ausgabe, mit der die späteren Ausgaben an Stellen übereinstimmen, an welchen die ed. pr. (Const. 1512) nicht unwesentliche, nach den HSS. verständliche Varianten hat, wie cap. 1 בנפשו׳, חד אוכם וחד חיור, cap. 7 מנצפ״ך הלכה למשה מסיני, ebend. אומ׳ ארבע ובנופין שלש מבקשין לומר למלך הימנן, cap. 8 etc., vergl. auch ob. S. 212. Die Ven. Ausgabe bietet auch den Text ohne die Correcturen, die später in denselben nach dem Komm. מתנות כהונה aufgenommen wurden; man vergl. solche Emendationen (נרסינן, ה״נ) im מ״כ, die jetzt mit den LAA. im Texte übereinstimmen. Nach Epstein, מקדמוניות S. 93 und ergänzender briefl. Mittheilung wurde der Text nach dem מ״כ von שמות רבה ab schon in der ersten Krakauer Ausgabe (1587/8) abgeändert, dagegen ist בראשית רבה ohne diese Emendationen auch noch in Salonichi 1594 und in der zweiten Krakauer Ausgabe vom J. 1608 (vergl. auch Steinschneider Katal. Bodl. No. 3758 und Jellinek קונטרס המניד S. 12). In der Frankfurter Ausgabe vom J. 1693 fand ich dieselbe auch in בראשית רבה: über die Ausgaben zwischen 1608—1693 konnte ich Genaueres nicht ermitteln. Bibliographisch merkwürdig ist es, dass von der Ausgabe Ven. 1545 Exemplare vorhanden sind, die bei Giustiniani (ein solches Ex. benutze ich und ist auch bei Steinschneider, ebend. No. 3756 verzeichnet) und andere, die bei Bomberg erschienen (solche Exx. besitzen Hr. Epstein und Hr. Dr. Bloch-Posen). Beiderlei Exemplare stimmen, von den Vignetten abgesehen, gänzlich überein, bis auf Blatt 2 und 7 (ein Bogen), wo sie ganz unwesentlich (wie in der Zeilenabtheilung, im Anf. ואית דאמרי und דאמר) differiren: es muss eine und dieselbe Ausgabe sein, von der beim Uebergang in den anderen Verlag ein Bogen und das Titelblatt umgedruckt wurde. (Auf eine ähnliche bibliogr. Eigenthümlichkeit bei der ed. pr. des Jalkut hat Rabbinovicz in מאמר על הדפסת התלמוד [1877] S. 26 aufmerksam gemacht). In dem Epigraph des Elias Levita Ende דברים in beiderlei Exemplaren — den Midrasch zu den Megillot scheinen nicht alle Exx. ed. Bomberg zu haben — bedeutet נשלם אמש בשנת חמש וחמשים ומאות ושלשה nicht etwa שנ״ה (1595; El. Levita st. 1549), sondern man muss wie mir Hr.

stimmung mit j. Chagiga II, 77c תאלמנה . . אתפרכן אתחרשן אשתתקן[1]), אתפרכן היך מה דאת אמר והנה אנחנו מאלמים אלומים[2]), אתחרשן היך מה דאת אמר או מי ישום אילם, אשתתקן כשמועו, הדוברות על צדיק עתק על צדיק חי עולמים ומה כתי' אחריו מה רב טובך statt דברים שהעתיק מבריותיו[3]) וכו' אשר צפנת ליראיך, ליראיך ולא לבוזים את מוראך הרב אל[4]) יהיו ומה כתיב אחריו מה רב טובך אשר צפנת hat A במה רב טובך ליראיך רב א' אל יהי לו במה רב טובך. Das ganze Proöm bis במה רב טובך ist in der Parallelstelle im j. T. eine Auslegung zu Ps. 31, 19, 20, die mit רב אמר beginnt; diese Auslegung wurde mit Hinzufügung des Stückes בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין וכו', das sich gleichfalls im j. T. (ebendas. 77c unten) befindet, zu einem Proöm verwendet, dessen Schlussglied אילולי שהדבר כתוב . . . בראשית וכו' von רבי הונא בשם בר קפרא herrührt, welcher Name auch im Midrasch an die Spitze des Proöms gestellt ist[5]). Ganz richtig wird daher die Deutung אל יהי לו במה רב טובך[6]), die die Aufeinanderfolge der Verse erklärt, als ein Ausspruch von Rab angeführt (רב אמר), und diese LA. ist gewiss ursprünglicher als die LA. רבנין אמרי in Raschi (Paduaner HS., vergl. מ"כ; Raschi ed. pr. רבנן אומרי'), wenn auch mit derselben B (רבנן אמרי) und L (רבנן או') übereinstimmen[7]).

Dr. Bloch schrieb, מאות für ומאות lesen, und das Datum ist 5+50×100 +3×100 = 5300+5 = ש"ה, welche Zahl auch beiderlei Exx. auf ihren verschiedenen Titelblättern haben.

1) Diese Formen, die wohl in Präsensbedeutung hier stehen (über die Endung ָן in 3 pers. pl. fem. perf. vgl. Schlesinger a. a. O. SA. S. 26), sind ausser durch A und Ven. noch durch P, L, Ar. (Art. אלם u. פרך) und R belegt. Dagegen hat die ed. pr. wie Jalk. II § 715 die Imperfectformen des Jerusch. יתפרכן, יתחרשן u. ישתתקן.

2) So auch die Stellung in P, L, J und Ar. פרך.

3) מבריותיו auch P, L, J; כשמועו auch P; vgl. auch Krüger z. St. in seiner Ausgabe Frankfurt a/M. 1854.

4) In der Stettiner (1860) und der Wilnaer Ausgabe אל יהי.

5) Vergl. Zur Composition der agadischen Homilien. Monatsschrift 1881, S. 504.

6) Eine Construction wie יש לו בעולם הזה cap. 6, cap. 30 und cap. 38 in A; zu cap. 30 u. 38 vergl. auch die Agg.

7) Nach der in A gebräuchlichen Abkürzungsweise könnte man zwar א' als אמרי oder אומרים, aber nicht רב (auch nicht רב') als רבנן lesen. Auch das מוראך הרב der Agg. setzt רב אמר voraus; P hat ובאמ' אל יהי, was gleichfalls aus רב אמ' corrumpirt ist. Ich bemerke hier, dass ich bei dem Abdrucke des Textes von A, in welchem Abbreviaturen bei bekannten Wörtern und Citaten, wie in dem obigen Proöm מה רב, כת', בכבוד הק', לעו' הבא, דא' ר' יוסי, צד' עתק, אלומ', הי' מ' ד' א' את השמים וא' הא', בשר וד', טוב' אש' צפנ' ליר', ferner שמע' für שמעון, יש' für ישראל etc. (vgl. auch Frankel, Mebo S. 142b), überaus häufig sind,

In den Agg. wird ליראיך urgiert und aus רב אמר wurde מוראך הרב[1])!

In dem Proöm über Ps. 86, 10 — dem sechsten nach den HSS. — ist in den Agg. ד״א כי גדול אתה ועושה נפלאות überflüssig und störend[2]); in A fehlen diese Worte.

In der schwierigen Stelle[3]) in der Auslegung über das ב in בראשית (vrgl. ob. S. 212) hat A למה ר׳ יונה בשם ר׳ לוי[4]) נברא הצולם בב׳ מה . . . כך אין [לך] רשות לדרוש[5] מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור .בר קפרא אמר כי שאל נא לימים ראשונים , . למן היום .למן היום שנבראו ימים את דורש ואין אתה דורש לפנים מיכן . . . דרש ר׳ יהודה בן פוי במעשה בראשית כהדה דבר קפרא׳. In den Agg. ist in ומה nach רבי יונה בשם רבי לוי אלא מיום שנברא העולם ולהבא noch beigefügt לאחור, in dem Ausspruch des בר קפרא fehlen die gesperrten Worte und statt כהדה steht בהדיה. Die Worte אלא . . . ולהבא, die auch P, L, E und die Pesikta rabbati, Pes. 21, nicht haben, sind vielleicht in ihrem richtigen Sinne nach j. Chagiga II, 77c eingeschaltet; durch למן היום שנבראו ימים in A[6]) wird das kurze „תני בר קפרא ולמן היום" des Jerusch. erklärt und der Gegensatz zu der Ansicht des ר׳ יונה בשם ר׳ לוי[7]) (und im Jerusch. zu der zu derselben Ansicht[8]) führenden Deduction

---

solche Abbreviaturen, die nicht im Geringsten zweifelhaft sind, nicht beibehalte, dagegen die Abbr. belasse, deren Auflösung irgend welchem Zweifel unterliegt. Ich setze ferner überall אלהים für אלים; הקב״ה für הק׳ (in A der Gebrauch bei letzterem schwankend) und trenne die Verbindungen mit של, in אמתלמיכן (ob. S. 209); beibehalten ist überall ר׳ und בר׳ (vrgl. ob. S. 210), ebenso die Orthographie und die scriptio plena.

[1]) הרב fehlt in den Agg. Frankf. (1705) und Stett. (vgl. מ״כ), wie לו schon in Ven. und ed. pr.

[2]) Vgl. Einhorn im פירוש הארוך.

[3]) Vgl. die lange Auseinandersetzung in Einhorns פירוש הארוך zu No. 10 und Friedmann, Pes. rabb. S. 109a, Anm. 150 u. 151.

[4]) Ohne אמר, vgl. ob. S. 173.

[5]) לדרוש auch P, L, E; Agg. לומר.

[6]) Auch P שנבראו ימים, R (Paduaner HS) אשר נבראו ימים, E שנבראו ימים ראשונים.

[7]) Im Jerusch. steht der Ausspruch des ר׳ יונה בשם ר׳ לוי nach כי שאל und an Stelle des ersteren die Deduction aus אתיא דרבי יודה וכו׳, die in der Pesikta rabb. mit רבי יונה בשם ר׳ בא von נא בר קפרא שמע לה מן הדא angeführt wird.

[8]) Vgl. Friedmann ebend. Anm. 151 וכדא דרי בשם ר׳ לוי וכו׳; ich kann aber nicht Friedmann, Anm. 150, darin beistimmen, dass die Stelle בר קפרא שמע לה וכו׳ in der Pesikta mit dem Ausspruch des בר קפרא in B. r. sich inhaltlich decke; sie ist ihrem ganzen Wortlaute nach die Ansicht des ר׳י בשם ר׳ בא im Jerusch., die in ihrem Gegensatze zu ב״ק in B. r. und Jerusch. von Friedmann ebend. wie von mir

des למן (רבי יונה בשם ר' בא klar hervorgehoben, dass man אשר ברא אלהים אדם היום nicht auf das im Verse folgende על הארץ, sondern auf das vorangehende לימים ראשונים beziehe, dass man daher über die Weltschöpfung nicht erst von ihrer Vollendung am sechsten Tage (מיום שנברא העולם), sondern schon von ihrem Beginne am ersten (למן היום שנבראו ימים) forschen und vortragen dürfe[1]). Nach תני בר קפרא ולמן היום steht im Jerusch. אתיא דר' יודה בר פזי כהדא דכר קפרא, was dort bedeutet, dass R. Juda b. Pasi, von dem Chag. II, Anf. 77a erzählt wird ... יתיב דרש בתחילה היה העולם מים במי' ... חור ועשאו שלג ... חור ועשאו ארץ וכו', woraus auch daselbst gefolgert wird, dass כר' ישמעאל דורשין auch לעובדה, in der Praxis, als הלכה gelte — nach der Ansicht des Bar Kappara gehandelt hat. Dasselbe bedeutet auch hier im B. r. דרש ר' יהודה בן פזי במעשה בראשית כהדה דכר קפרא. Auch P, L und die Pesikta rabb. haben die richtige LA. כהדא[2]), und mit למה נברא העולם בב' (למה בב' A) להודיעך שהן שני עולמים beginnt eine neue Agada[3]). Das בהדיה der Ausgaben ist ein alter Fehler, den schon der Verfasser des Raschi-Kommentars vor sich hatte, der daher den Satz דרש ר' יהודה פזי וכו' mit למה נברא העולם וכו' verbindet[4]), ein Irrthum, der auch den Kürzungen in E und Jalkut zu Grunde liegt[5]).

Den Agadas über die Buchstaben ב und א schliesst sich die Stelle über מנצפ"ך an, die in den Agg. lautet: אמר רבי

---

erklärt wird. Einhorn fasst im entgegengesetzten Sinne die Controverse zwischen ר' בשם ר' בא und בר קפרא im Jerusch. auf und will daselbst die Namen umstellen. Die LA. למן היום שנבראו י מ י ם in den HSS beweist, dass die im Texte gegebene Erklärung die richtige ist.

1) Man vergl. die Deduction des ר' בשם ר' בא im Jerusch., die mit den Worten schliesst: עד שלא נברא העולם את דורש ולבך מסכים משנברא העולם את הולך וקולך הולך מסוף העולם ועד סיפו תני בר קפרא וכו'.

2) In A בהדה in der Schreibung mit ה für א, vgl. ob. S. 209, Anm. 2.

3) Vgl. Luria, Einhorn und Krüger z. St., die auch, wie Friedmann in Anm. 151, כהדא für בהדיה emendirt haben.

4) Paduaner HS.: דרש ב' במעשה בראשית ב ה ד י י ה דבר קפרא דאמר: מה שנברא העולם בב' לא למדרש מה למעלה ומה למטה כ' אם לדרשא אחרינא נדרשת ב' ור' יהודה בן פזי כמו כן הוא אומר שאין ב' נדרשת מה למעלה ומה למטה כי אם למדרש שהם ב' עולמים, welche gezwungene Erklärung für כהדא noch besser passen würde; vgl. auch den gedruckten Commentar (ed. pr, S. 7a; Wilna S. 7b u. 9b, s. ob. S. 213, Anm. 1) wo auch eine zweite Erklärung folgt: כלומר עם בר קפרא היה דורש במעשה בראשית זה בענינו וזה בענין אחר כדמפרש והולך וכו'.

5) E דרש ר' יהודה בן פזי במעשה בראשית למה פתח בב' להודיע שהם שני עולמות וכו'; Jalk. § 2 דרש ר' יהודה בן פזי למה בבית להודיעך שהן שני עולמות וכו'.

סימן בשם רבי יהושע בן לוי מנצפ״ך צופים אמרים הלכה למשה מסיני רבי ירמיה בשם רבי חייא בר אבא אמר מה שהתקינו הצופים. Das an b. Megilla 2b erinnernde צופים אמרום ist hier im ersten Satze befremdend[1]). In der Parallelstelle j. Megilla I, 71d (die Namen differiren daselbst) steht auch nur מנצפך מהו מנצפ״ך ר׳ ירמיה בשם הלכה למשה מסיני, worauf dann folgt מה שהתקינו לך הצופים . . . In unserer HS. fehlt auch wirklich צופים אמרום und ebenso in L, O[1], R (Pad. HS.) und ed. pr. des Midrasch, wie auch in B angemerkt ist במ״ס אין זה. Dagegen findet sich der Zusatz in P. — An derselben Stelle hat ferner unsere HS. ונעשוק בצופים statt ונעשה בית הוועד in den Ausgaben. Diese LA. von A hat auch B und Raschi[2]). Eine Randvariante in A (vergl. ob. S. 210), mit der auch L übereinstimmt, bietet ונעשה für ונעסוק בצופים; die LA. ונעשה בצופים findet sich in P. — Nach מכף לכף folgt in den Agg. ein sechs Zeilen langes Stück mit Belegen für die einzelnen Deutungen, welches in der Parallelstelle in j. Megilla nicht vorhanden ist. Auch unsere HS. kennt dieses Stück nicht; es fehlt gleichfalls in P und L.

In der darauf folgenden Auslegung über die Wortfolge in בראשית ברא אלהים fehlt in dem Ausspruche des ר׳ יודן בשם אקילס[3]) in unserer HS., wie auch in P und L בתחילה ולבסוף נתקלם bis מוכיר שמו, wie es fehlerhaft hier in den Ausgaben steht[4]).

Die Partikel את in את השמים ואת הארץ erklärt die Stelle כי לא דבר רק הוא מכם. In רבי ישמעאל שאל את רבי עקיבה וכו׳ ואם רק הוא מכם למה שאין אתם יודעים לדרוש בשעה שאי אתם יגיעים בו כי הוא חייכם אימתי היא חייכם בשעה שאתם יגיעין בו אלא וכו׳ der Agg.[5]) sind zwei verschiedene Deutungen enthalten[6]). Unsere HS. hat auch nur כי לא . . ואם רק הוא מכם שאין אתם יודעים לדרוש אלא וכו׳, wie auch der Satz in den Ausgaben selbst in Kap. 22 (zu את י״י Gen. 4, 1)

---

[1]) Vgl. יפה תואר und מתנות כהונה in der Wilnaer Ausg., sowie Lerner, a. a. O., S. 110.

[2]) Raschi erklärt ונעסוק בצופים באיתיות שהתקינו הצופים.

[3]) אקילס auch in der ed. pr. und Ven. Ausg.; in der Frankf. und Stett. אקילום, in der Warsch. und Wilnaer עקילום; einige andere Abweichungen der späteren Agg. habe ich hier nicht notiert.

[4]) Vgl. חדושי הרד״ל z. St.; Buber, Tanchuma בראשית S. 2b, Anm. 32; Kohut, Aruch VII, S. 80.

[5]) Vgl. auch Jalkut § 3.

[6]) Vgl. auch Lerner, a. a. O. S. 111.

und in Kap. 53 (zu את הנער Gen. 21, 20) lautet[1]). Ebenso fehlt in P, L, O[1] בשעה שאי אתם יניעים בו und כי הוא . . בו, das aus j. Pea I, 15b in den Ausgaben zugefügt wurde, wie auch das hier gar nicht passende längere Stück רבי תנחומא בשם רבי הונא אמר ובצלאל בן אורי bis ומן האחרונות in die Ausgaben aus derselben Stelle in j. Pea entlehnt ist[2]). Unsere HS. ist von diesem Zusatze frei und ebenso P L O[1]; auch in B ist במ״ם אין זה hier wie vorher zu בשעה שאי וכו׳ notiert.

Am Ende der Parascha I erweisen sich als Einschaltungen die Stellen aus Keritot VI, 9, die wohl aus Vajikra rabba Kap. 36 in die Ausgaben aufgenommen wurden, בכל מקום אבל אמרו חכמים דאב קודם לאם מפני und הוא מקדים תורין וכו׳ שהוא ואמו חייבין בכבוד אביו. Eine Nachbildung von Vaj. r. ebendas., wo das Proöm mit בכל מקום מקדים אברהם לאבות וכו׳ auf den Text der Parascha, Lev. 26, 42 zurückführt[3]), ist wohl auch der überflüssige Schluss בכל מקום הוא מקדים ברית ר׳ אלעזר ב״ר שמעון שמים לארץ וכו׳, der den Ausspruch des wiederholt[4]), an welchen sich hier die übrigen Sätze anreihen. Unsere HS. kennt diese drei Zusätze nicht und ebensowenig finden sie sich in P L O[1] und Jalkut[5]).

Diese Mittheilungen aus der ersten Parascha würden schon genügen, um unser Urtheil über den hohen Werth der HS. zu rechtfertigen. Aber wir können auch den wichtigen Nachweis führen, wie in dem weitesten Umfange unsere HS. mit den Citaten des B. r. im Aruch übereinstimmen und wir führen diesen Nachweis hier, um ebenso durch die grosse Autorität des R. Nathan die namenlose HS. zu stützen, als

---

[1]) Im j. T. ist die Deutung ואם הוא רק מכם למה שאין אתם יניקין בו כי הוא חייכם אימתי הוא חייכם בשעה שאתם יניקין בו ein Ausspruch des ר׳ מנא, der überall (Pea ebend., Scheb. I, 33b; Sabb. I, 3d; Succa IV, 54b; Ketub. VIII, 32c) nach ללמדך שכל דבר שבית דין נותנין נפשן עליו סוף הוא מתקיים angeführt wird.

[2]) Vgl. ימה תואר z. St. und Lerner a. a. O. S. 112. Es handelt sich also bei all diesen Stellen nur um die „glossierende Hand" des Ausgaben-Textes! Die Stelle aus j. Pea ist auch in diesem Texte gekürzt und ungenau wiedergegeben.

[3]) Vergl. Monatsschrift Jg. 1879, S. 167; Jg 1881, S. 506.

[4]) In der Parallelstelle j. Chagiga II, 77cd schliesst mit diesem Ausspruche das Stück ב״ש או׳ שמים נבראו תחילה וכו׳, das hier B. r. cap. 1 Ende steht; zu שמים בראשון כב״ש וכו׳ in diesem Stücke in j. Chag. vgl. B. r. cap. 12 דרש ר׳ נחמיה וכו׳. Zu diesen Controversen zwischen בית שמאי אומ׳ ב״ש und ב״ה über die Schöpfung gehört auch die Stelle מחשבה בלילה וכו׳ B. r. cap. 12 Ende, welche j. Chag. sich nicht findet.

[5]) Vgl. auch Mechilta בא Anfang.

auch einen Beitrag zur Würdigung des Aruch zu liefern. So viele Abweichungen der Aruch-Citate, auf die schon Musafia[1]) und Kohut hingewiesen haben oder die bisher nicht angemerkt wurden, werden durch unsere HS. ihre Erklärung finden. (Fortsetzung folgt.)

Studien zum Jezira-Buche und seinen Erklärern.

Von

A. Epstein.

II.

Der Text Donnolo's und II Mantua.

Wir wissen, dass Dunasch der älteste Repräsentant der kürzeren Version des Jezira-Buches ist, während die Texte Saadja's und Donnolo's die ältesten Varietäten der längeren Version sind. Zu der kürzeren Version schrieben die meisten späteren Erklärer ihre Commentare; Handschriften von dieser Version sind häufig anzutreffen. Zu der längeren Version in der Anordnung Saadja's, ist mir ausser Saadja kein Commentator bekannt; Handschriften von derselben findet man hie und da[2]). Ich halte sie für Ausflüsse von Abschriften des Textes Saadja's, welche nach seinem Jezira-Commentare angefertigt waren. Der Commentar Donnolo's war, weil er hebräisch geschrieben ist, sehr verbreitet; es kannten ihn Raschi, RABD, Jehuda Chassid und seine Schüler, und viele andere. Handschriften vom Texte Donnolo's (ohne Commentar) sind mir nicht bekannt.

---

[1]) Vgl. die Artikel קנדיל (cap. 1), ואני (16), נוסין (16), פנקט (16), בז (34), שבטט (33), נגת (31), אולונלין (28), כזית (23), המרוד (23), פרט (22), פרצמק (41), פרקד (45), סקרדק (45), כנר (45), ידקי (50), שף (60), שית (62), טכסא (63), נניא (65 u. 93), נסתיה (67 u. 75), שדש (80), כר (89), תגייתא (89), כלידר (90), קמתין (92).

[2]) Solche finden sich meines Wissens: Oxford Cod. 1625[2] (nach Neubauer); München 115 (nach Steinschneider); Paris 680 b (bis IV, 5); Paris 770; endlich in einem Codex des Dr. Jellinek. Selbstverständlich kommen in den Codd. Varianten vor.

Ich benütze diese Gelegenheit, um Herrn Dr. Jellinek auch auf diesem Wege meinen Dank für die Liebenswürdigkeit abzustatten, mit welcher er mir zu jeder Zeit seine für die Geschichte des Jezira-Textes äusserst wichtigen Handschriften zur Verfügung stellt.

II Mantua enthält die längere Version, und ist mit dem Texte Donnolo's, bis auf wenige Ausnahmen, durchaus identisch. Lesarten Saadja's hat II Mantua: V, 3 (ed. Warschau 1884) שני עליצים והן קורקבנים שנים . . . , wie Saadja VI, 1; V, 21 רוגז ונטול כבד . . . , wie Saadja VIII; VI, 1 die Erklärung der Gottesnamen, wie Saadja III, 5. Auch hat II Mantua VI, 8 והקב"ה גלה לו הסוד, wie I Mantua; Saadja und Donnolo haben diese Worte nicht. Andere Abweichungen von Donnolo sind nur Verschreibungen oder Druckfehler [1]). Sonst ist II Mantua mit dem Texte Donnolo's identisch. Ich betrachte daher II Mantua als Derivat des Textes Donnolo's mit geringen Varianten, welche aus anderen Texten fliessen.

Schon Barsillai scheint II Mantua gekannt zu haben. Er schreibt S. 251 ב' עילוין (l. עליזין) . . . והן קרקבנים . . . אחד על נבי שלשה . . . ; dies nahm Barsillai von der zweiten längeren Recension herüber, wiewohl er seinen Commentar zu der ersten Recension schrieb, denn die erste Version hat diesen Satz nicht. Er kann nicht aus Saadja [2]) VI, 1—2 herrühren, denn dieser hat die Worte . . . אחד על נבי שלשה gar nicht; auch ist Donnolo [3]) als Quelle ausgeschlossen, denn bei ihm (S. 73) heisst es: . . . ב' לועזים (מרה וכבד) . . . וב' טורפין (ב' ידים) .

---

[1]) Die Mantuaner editio princeps ist überhaupt sehr verderbt. Was die zweite Recension anbelangt, so fehlt III, 2 der Satz שלש אמות אמ"ש, מ"ם דוממת . . . ; III, 5 fehlen die Worte זכר באמ"ש, ונקבה בא"שם ; I, 1 ist in שוכן עד מרום וקדוש שמו das Wort מרום überflüssig, wie aus VI, 1 und den dort gegebenen Erklärungen ersichtlich ist; I, 3 muss וחכם בבינה statt וחקור בבינה gelesen werden, wie es die Antithese (הבן בחכמה — וחכם בבינה) verlangt; II, 5 muss אבנים in עמודים emendiert werden; III, 2 ist וחתום in וספון verschrieben worden; V, 8 sind die Worte זכר ונקבה zu streichen. Diese und andere Fehler lassen sich leicht nach dem Commentare des Elieser ha-Darschau ausbessern, welcher zu II Mantua verfasst worden ist, s. weiter.

[2]) Vgl. diese Monatsschrift, S. 120. S. 160 citiert Barsillai aus Saadja Ende II (וראיה לדבר) und III (. . . נעוץ סופן), und bemerkt hiezu S. 261: וכבר כתבנו לעיל שאלה הפיסקות מצאנום בספר שנעתק מנוסח רבנו סעדיה שלא כסדרן, ולכן נכתבה כאן (d. i. bei Saadja III) זאת הפיסקא (נעוץ סופן) שהוא מן הפרק הראשון.

[3]) Barsillai citiert nirgends Donnolo mit Namen, er scheint aber S. 245 diesen zu meinen, indem er sagt: ופי' ז' כוכבים של שבעה גלגלי לכת ותשמישן ועל מה הם ממונים הכל מפרש (l. מפורש) בדברי בעל[י] המחקר בכוכבים, ואין מקומם לכתב כאן . ובדברי אחד מן המפרשים פירש מעט מזער מזה, והוא כתוב בפירוש זו הפ'. Wahrscheinlich ist damit Donnolo's Abhandlung über die Planeten (S. 59—72) gemeint, von welcher Raschi zu Erubin 56a aussagt: ור' שבתי דטלו [דונולו] הרופא ז"ל פירש היטב בספר חכמוני שלו למה נסדרו הכבבים בענין זה. In ähnlicher Weite citiert Barsillai Dunasch als אחד מן המפרשים ohne dessen Namen zu erwähnen, s Kaufmann, S. 343.

Nur II Mantua hat diese Stelle so, wie sie von Barsillai citiert wird. Vgl. noch Barsillai S. 257 mit Saadja III, 5 (nicht V, wie Barsillai angiebt), Donnolo 83 (er liest אל שדוא חזק ואמ"ץ) und II Mantua VI, 1. S. 261 kann sowohl Donnolo (85—86) als II Mantua gegen Schluss (defect und verderbt) gemeint sein. Bei Saadja fehlt das Stück von . . . ג' ברשותו bis Schluss.

Zu II M. schrieb ein Schüler des Elieser ha-Darschan einen Commentar, welchen Abulafia erwähnt[1]), und welcher in Cod. Leipzig XXX sich erhalten hat[2]). Der Text dieses Commentars, welcher mit גמרא (wie in manchen anderen Codices) überschrieben ist, weicht von dem Donnolo's nur in jenen Stellen ab, in welchen auch II M. von Donnolo abweicht. Auch von II Mantua sollen sich hie und da Handschriften befinden[3]).

Nach der Auseinandersetzung in diesem und dem vorigen Capitel würde die nach Saadja benannte Recension nicht älter sein als Saadja, und II Mantua würde eine Abschrift des Textes Donnolo's aus dessen Commentare sein. Aber selbst wenn es feststünde, dass die in Rede stehenden Versionen älter als Saadja und Donnolo seien, so würde dennoch das Verhältniss zwischen den Versionen dasselbe bleiben. Saadja und Donnolo bringen einen und denselben Stoff der zweiten längeren Version, wenn auch in einer verschiedenen Anordnung. Die Varianten sind nicht von Bedeutung, und der Schluss bei Donnolo, den Saadja nicht hat, ist eine spätere Zuthat zu dem Jezira-Buche. II Mantua ist jedenfalls ein Ausfluss desjenigen Textes, welcher Donnolo vorgelegen hat. Saadja, Donnolo und II Mantua bringen die längere Version, während Dunasch, Barsillai, RMBN, Pseudo-RABD etc. die kürzere Version vor sich hatten.

Vor der Veröffentlichung der Texte sammt den Varianten, mit deren Zusammenstellung ich mich gegenwärtig beschäftige, ist es mir nicht möglich, Weiteres zur Geschichte des Jezira-Textes mitzutheilen. Indem ich einstweilen auf die bahn-

---

[1]) Bei Jellinek, Bet ha-Midrasch III, XLIII.

[2]) Der Commentar beginnt: "גמרא שלשים ושתים . . . ועתה אפרש פ" ספר הזה כאשר קבלתי מפי מורי הר"ר אליעזר הדרשן וכאשר קיבל מרבותיו . . . Er kennt nicht die spanische Kabbala.

[3]) Nach Steinschneiders Angaben: Hamburg 244[2], München 40[2] (zuletzt), Leyden 24[5]. Vielleicht enthält einer der erwähnten Codices den Text Donnolo's ohne die Abweichungen, welche II M. aufzuweisen hat. Ausser Steinschneider unterscheiden die Bibliographen nicht einmal zwischen der ersten und zweiten Recension. Meine Angaben können daher nicht vollständig sein.

brechende Arbeit Jellineks[1]) verweise, muss ich hier nur noch einer Behauptung entgegentreten, welche unlängst von einem Gelehrten von Fach aufgestellt wurde, und welche meiner Auffassung der Sache geradezu zuwiderläuft.

Durch Stellen, welche wie erklärende Zuthaten aussehen, und welche II Mantua mit Donnolo gemein hat (z. B. die Erklärung der Gottesnamen), liess sich Sachs[2]) zu der Behauptung verleiten, II Mantua habe erklärende Erweiterungen aus dem Commentare Donnolo's aufgenommen. Aber die meisten Stellen dieser Art finden sich auch bei Saadja; sie müssen daher schon vor Saadja und Donnolo in den Text hineingekommen sein. Nichtsdestoweniger steht es fest, dass II Mantua dem Texte Donnolo's, bis auf die erwähnten wenigen Ausnahmen, ganz gleich ist. Bereits Castelli[3]) bemerkte diese Identität der Texte, nur hob er dieselbe nicht genügend hervor. Auf die Behauptung Sachs' anspielend, sagt Castelli von der Recension Donnolo's, sie sei bisweilen mit II Mantua gleich, auch unabhängig[4]) von der schon von Anderen (Sachs) bemerkten Thatsache, dass II Mantua einige Stellen enthalte, welche dem Buche fremd, und dem Commentare Donnolo's entnommen seien. Aber hier kann nicht von einer partiellen Uebereinstimmung die Rede sein, da beide Texte in den meisten Fällen zusammentreffen. Man darf wohl ohne Weiteres sagen, II Mantua sei mit dem Texte Donnolo's identisch.

In einem ganz anderen Sinne äusserte sich Steinschneider über das Verhältniss Donnolo's zu II Mantua. Gegen Castelli gerichtet, schreibt dieser Gelehrte: „In der That bietet Donnolo eine Vereinigung verschiedener Lesarten zweier Redactionen, z. B. p. 37 (I, 6) liest er סוף וקץ, das erste Wort nach der 1. Redaction(?), das zweite nach der zweiten. In Bezug auf die Anordnung . . . so beginnt er z. B. (p. 34) mit I, 1—5 nach der 1. Redaction, indem er nicht nur einige Worte aus der 2. Redaction einschaltet, sondern auch eine Erläuterung, die dem Ganzen mehr den Anschein einer Paraphrase giebt. Wir bemerken, dass die Ordnung der 5 §§ die der 1. Redaction ist, während in der 2. § 5 sich hinter 8 und 7 findet'[5]). Die Thatsachen sind unrichtig angegeben; bei einer Richtigstellung

[1]) Beiträge I, 13 ff.
[2]) Kerem chemed, VIII, 102.
[3]) Introduzione, p. 12.
[4]) „anche indipendentemente". Nicht „mit Ausnahme", wie Mag. 1892, S. 80, wiedergiebt.
[5]) Mag., a. a. O.

derselben, beweisen sie das Gegentheil von Dem, was St. behauptet. Donnolo hatte nur eine Redaction, die längere, vor sich; er schaltet nicht Worte aus der 2. Redaction ein, denn eben diese Redaction wurde von ihm benützt. Das Wort סוף (I, 6) hat Donnolo nicht aus der 1. Redaction herübergenommen, denn diese hat ebenfalls קץ, und nicht סוף; hier liegt einfach eine Erweiterung Donnolo's vor; und solche Erweiterungen kommen bei Donnolo häufig vor (s. oben S. 267). Die ersten fünf Paragraphen bei Donnolo enthalten nichts, was „auf eine Vereinigung verschiedener Lesarten zweier Redactionen" hinweisen könnte; sie lauten bei Donnolo ganz so wie in II Mantua, und verrathen keine Spur von der ersten Redaction. Im § 1 lauten die Gottesnamen bei Donnolo wie in II Mantua (nur muss dort מרום gestrichen werden, s. oben); in I Mantua lauten sie anders. § 2 ist in beiden Recensionen gleich. § 3 liest Donnolo בלשון ובפה wie II Mantua, während I M. ובפה nicht hat. § 4 liest Donnolo כי הוא יוצר ובורא הכל ואין זולתו wie II M., während die erste Redaction diesen Satz nicht hat. § 5 ist in beiden Recensionen gleich. Während also die Paragraphen 2 und 5 in beiden Redactionen gleich sind und daher nicht als Beweise für die Benützung der ersten Redaction herangezogen werden dürfen, beweisen die Paragraphen 1, 3 und 4 unleugbar, dass Donnolo die zweite Redaction commentirte. Was nun die Ordnung dieser 5 Paragraphen anbelangt, so ist sie in dem uns vorliegenden Chakmoni wirklich der Ordnung der ersten Redaction, und nicht der der zweiten gleich. Aber die Handschriften dieses Werkes in Parma und Turin haben eine andere Anordnung (s. Castelli zu S. 35 u. 37), welche schon von I Mantua abweicht. In dem Commentare Eleasars (ed. Przemyśl 2b—3b), welcher auf Donnolo basiert[1]), ist die Anordnung der ersten 5 Paragraphen genau so wie in II Mantua (vgl. Elasar 3b zu עשר ספירות מספר י' אצבעות). Kurz, es lässt sich bei Donnolo keine Spur von der ersten Version entdecken. Donnolo commentirte nur die zweite Version, welche auch in II Mantua vertreten ist.

[1]) S. diese Monatsschrift, S. 117.

Unechte Verse im שיר הכבוד.

Von
D. Simonsen.

Das aus der synagogalen Liturgie bekannte „Lied von der Herrlichkeit" Gottes, oder wie S. Heller (die echten hebr. Melodien, S. 268) den Titel שיר הכבוד mit einem zweideutigen Worte übersetzt: der „Preisgesang", jetzt allgemein nach den Einleitungsworten אגעים ומידות genannt, soll von Jehuda dem Frommen [1]) verfasst sein, während sein Vater Samuel der Fromme als Verfasser des שיר היחוד genannt wird [2]). Beides mag richtig sein, wenn auch noch nichts ausgemacht ist [3]), und ist wohl jedenfalls richtiger als den Sohn zum Verfasser des שיר היחוד zu stempeln und dem Vater das שיר הכבוד beizulegen [4]), und wohl auch richtiger als einem Isak dem Frommen [5]), Berechja ha-Nakdan [6]), Bezalel [7]), Michael Bazalos [8]) und neuer-

[1]) Siehe Zunz L. G. 300 nach einer HS. Michael, jetzt Bodleiana, vgl. Cat. Neubauer n. 1098; siehe auch dort 1114 dieselbe Notiz. Vgl. eine HS aus dem J. 1306 bei Baer, סדור, p. 250, ferner Anhang zu Juchasin und siehe noch bei H. J. Michael, אור החיים, p. 300, 457 und p. 592—3. Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen, p. 441, folgt Zunz.

[2]) So steht noch in der zweiten Ausgabe (S. 406) der „G. V." von Zunz zu lesen (erste Ausgabe S. 393), während er Z. G. u. Litt., S. 126, den Verfasser nicht nennt, und in der L. G., so weit ich sehe, den Einheitsgesang nicht aufführt. Für Samuel stimmen Nizzachon, Michael l. c. Landshuth עמודי העבודה I, 78 und in Edelmanns סדור רניון לב p. 529ff. Ebenso Luzzatto in נחלת שי״דל (Berliner, Magazin, VII, Anhang) p. 75. S. auch Baer, סדור p. 133, 144; Jacob Emden, סדור I, 194a schreibt dem Vater alles zu. Vgl. zu dieser und den folgenden Anm. noch Steinschneider Cat. Bodl. p. 504, p. 1323 und p. 2417.

[3]) Vgl. Graetz, Gesch. VI², S. 255; wer der Verfasser des alten Kommentars zu שיר היחוד ist, ist auch noch nicht entschieden, vgl. Zunz, Z. G. u. L., 126 und noch vorsichtiger L. G., 301.

[4]) Siehe Hirz Treves im Commentar zum Machsor, gedr. Thiengen 1560, angeführt bei Michael und Landshuth ll. cc. Vgl. auch Cat. Neub. Bodl. n. 107,2.

[5]) Cod. de Rossi n. 166 und eine bodlej. H. S. (Cat. Neubauer n. 2343,2).

[6]) Rapoport in Geigers wissensch. Zeitschrift II, 314ff. Vgl. dagegen Bloch in der Monatsschrift 19, 451ff. und s. Zunz, Ges. Schr., III, 231ff. und Reifmann in אוצר טוב XII, 20ff. Reifmann legt die Einheitsgesänge vier Verfassern bei, kaum mit Recht.

[7]) Siehe Mose Tachau in Oz. nechmad III, 81.

[8]) Oz. nechm. l. c. nach Elia Wilna, der den Namen aus Lied III gelesen haben soll.

dings Abraham ibn Esra[1]) Antheil an der Verfasserschaft jener Hymnen beizulegen. Eins scheint mir aber ganz gewiss. Wer auch der Verfasser des אנעים זמירות sein mag, eine andere Hand hat eine Anzahl von Versen hinzugefügt, die als unecht auszuscheiden sind.

Das Lied ist bekanntlich, wenn von Einleitungs- und Beschlussversen abgesehen wird, streng alphabetisch geordnet. Es stösst dann auf, dass, ohne innere gedankliche Veranlassung, ר und ת doppelt vertreten sind. Von den zwei mit ר anfangenden Versen ist der erste — רוצה בעמו —, der sich ganz im Geleise des Gedichtes bewegt, unzweifelhaft echt. Der zweite aber, ראש דברך anfangend, bestätigt unseren Verdacht, eine Interpolation vor uns zu haben. Zunächst ist dieser Vers der einzige im ganzen Liede, der künstlich gebaut ist. Sonst kommen wohl ungebräuchliche Worte vor, aber immer steht jeder Halbvers klar für sich; nirgends ist die Verwendung der an sich leichten Schriftverse, auf die der Dichter anspielt, so schwer wie hier. Die Uebersetzer und Erklärer weichen deshalb bei diesem Verse vielfach von einander ab. Betrachten wir nun den Vers näher, sehen wir das Wort ראש auffällig stark hervortreten, nicht in der einfachen Weise und Bedeutung „Kopf" wie sonst mehrmals im Liede, sondern in aussergewöhnlichen Bedeutungen. ראש דברך nach Ps. 119 V. 160 wohl: „die Summe deiner Worte" und קורא מראש er ruft — die Menschengeschlechter — vom „Anbeginn" nach Jesaia 41 V. 4. Und in einer alten Ausgabe (siehe weiter) findet sich noch ein drittes wohl ursprüngliches בראש in demselben Vers in der Bedeutung „an der Spitze". Dasselbe Hervortreten von ראש fällt auf in dem mit ברכתי anfangenden Verse. ראש משביר bedeutet Spr. 11 V. 26 „Haupt des Getreideverkäufers". Hier wäre es wohl zunächst zu übersetzen „Hauptnahrungsspender", aber jedenfalls muss man משביר auch in der Bedeutung „gebären machen" auffassen, damit der Gedanke im zweiten Halbverse durch מחולל ומוליד weitergeführt werden kann. Bei dieser Künstelei ist es dann um so auffallender, dass der zweite Halbvers ganz poesielos vier Adjective zusammen-

---

[1]) Naftali Levy in seiner נחלת נפתלי, 1891, f. 15 b. Er findet in den Anfangszeilen א"ב"מ"ע-Abraham ben Meir (ben) Esra. In den Schlusszeilen findet er in dem ראש משביר, das auf den biblischen Josef führt, angedeutet, dass das Gedicht dem Josef b. Jacob aus Maudeville dediciert sei. Siehe dort seine Ausführungen; wenn sie sonst haltbar wären, wäre in ומוליד noch ein Anagramm für מודויל Maudeville zu suchen.

kleistert. צדיק und das reimschaffende כביר haben gar keine innere Beziehung zu מחולל ומוליד [1]).

In dem nächstfolgenden Vers, der mit dem wegen Häufung der Lippenlaute schlecht klingenden ובברכתי anfängt, findet sich wieder das fatale ראש, und zwar zwei Mal. Der erste Halbvers wird wohl durch die Erzählung des R. Ismaël ben Elischa (Berachot 7a) gedeckt, ist doch aber selbst für einen im Ausmalen des Göttlichen so dreisten Dichter, wie der Verfasser des אנעים ומירות es ist, ein gar gewagter Anthropomorphismus. In dem zweiten Halbvers steht ראש in einer seltenen Bedeutung בשמים ראש „edle Gewürze" nach II. B. M. 30,23. (Eine bessere Lesart in diesem Verse siehe weiter unten).

Unmittelbar auf diesen Vers hat derselbe Dichter den folgenden mit ישרב anfangenden Schlussvers nicht schreiben können. Dieser an den Anfangsvers anklingende Schluss [2]) ist sicher echt. Nicht nur das Anklingen spricht dafür, sondern auch die Glätte und Leichtigkeit des Versbaues, ganz wie im grössten Theil des Liedes. Die Echtheit dieses Verses verurtheilt dann den vorhergehenden Vers. Wenn man von Gott ein „Kopfnicken" verlangt hat, zum Zeichen, dass er den Lobgesang als „edle Gewürze" annimmt, dann ist es einfach fade zu bitten, dass die Rede ihm „angenehm sein möge."

Gehen wir jetzt noch auf die mit ת anfangenden Verse zurück. Ich habe schon bemerkt, dass der תהלתי-Vers, trotz seines ראש, ganz unverdächtig ist; er ist ganz im Geiste und Tenor des Gedichtes. In dem anderen, durch die unnöthige Doppeltheit des ת verdächtigen Verse findet sich שירת רש, also wiederum eine unzweideutige Anspielung auf das immer wiederkehrende ראש [3]). Sich „Haupt" der Dichter zu nennen, hat der Interpolator nicht gewagt. Als „Armseliger" passt er aber weder zum Anfang noch zum Schluss des Gedichtes, wo der Dichter nur von seiner „Sehnsucht" spricht. Von

---

[1]) Insofern hat N. Levy (s. oben) Recht, dass dieser Vers viel eher als eine Dedication an einen Mäcen ausschaut, als wie eine Lobpreisung Gottes. Für einen frommen (צדיק), einflussreichen (כביר), in der Geburtshilfe erfahrenen (מחולל ומוליד) Arzt, der seinen Reichthum — oder seine Gelehrsamkeit, wie „das Getreide" Spr. 11,26 agadisch ausgelegt wird — willig spendet, wäre eine solche Lobpreisung passend.

[2]) Die Commentare machen mit Recht hierauf aufmerksam. Verschiedene Uebersetzer haben diesen eigenthümlichen Bau nur wenig beachtet.

[3]) In der heiligen Schrift findet sich mehrmals plene רָאש geschrieben, vielleicht stand hier ursprünglich ebenso.

„Armseligkeit" ist auch sonst im Liede nichts angedeutet. Der zweite Halbvers ist sehr wenig gelungen. Ein nöthiges Relativum fehlt (siehe unten) und יושר soll wohl als Perfectum aufgefasst werden, was für Denjenigen, der die einzige Quellstelle Jesaia 26, V. 1 im Kopfe hat, recht schwer ist.

Die vier Verse ברכתי, תיקר, ראש דברך und ובברכתי sind somit als spätere Erweiterungen des Gedichtes zu betrachten, und zwar hat Jemand sie hinzugefügt, der viel weniger gut schrieb, als der ursprüngliche Verfasser und der ein besonderes Interesse daran hatte, das Wort ראש stark hervortreten zu lassen [1]). Ob das שירת רש daran mitschuldig ist, dass, wie oben bemerkt, von einigen R. Samuel (ר"ש) als Verfasser des שיר הכבוד genannt wird, muss ich dahingestellt lassen.

Für die Unechtheit einiger Verse sprechen auch äussere Kriterien in einer älteren Textgestalt. Der älteste Druck des אגדים ומירות, der mir zu Gebote steht, ist derjenige im aschkenasischen Machsor Sabionetta-Cremona 1556—1560 in 4°[2]). Das Lied steht dort Blatt 302. Bei einer Vergleichung jenes alten Textes mit unserem textus receptus finde ich nur wenige Varianten, abgesehen von verschiedener Vocalisation. (Sab. Crem. hat zum Beispiel עַמָּם statt unseres עמום im ע-Vers). Zum echten Theil sind folgende Varianten bemerkbar: 1. in dem mit נפשי anfangenden Einleitungsvers steht das durch Abot VI, 1 und Versöhnungstaggebet (אתה יודע רזי) geläufige רָזַי, wo wir jetzt des Metrums wegen das mir nur als aram. bekannte רָז haben; 2. in dem ב-Vers steht durch eine Nachlässigkeit הדר כבודך, wo wir nach Ps. 145,5 das richtige הדר כבוד הודך haben; 3. in dem ג-Vers steht statt unseres צבי תפארתו, im alten Text בית תפארתו, eine Lesart, die Baer in seinem סדור, p. 251, aus alter Quelle anführt und für die richtigere hält.

---

[1]) Dass so gut wie alle Bedeutungen des ראש ausgenützt sind, lehrt eine Vergleichung mit Gesenius oder einem anderen hebr. Wörterbuch.

[2]) Da diese Ausgabe ziemlich selten ist, benütze ich die Gelegenheit, die Beschreibung von Steinschneider (Cat. Bodl. n. 2452 p. 320—1) mit ein Paar Notizen zu supplieren: Der Sabionetter Druck endigt, wenn genau untersucht wird, Bl. 144, so dass der Cremoneser Druck mit Bogen 37, Blatt 145 anfängt. Wolff II, 1337 führt an, dass der Commentar מעגלי צדק überschrieben ist. Steinschneider begreift das nicht. Sein Ex. fängt, wie das meinige, mit Bl. 4 (ארץ עולם) an. In meinem Ex. sind die Bl. 2—3 handschriftlich ergänzt, und da findet sich richtig die Ueberschrift מעגלי צדק. Die Einheitsgesänge sind in dieser Ausgabe anders abgetheilt als gebräuchlich.

Gegen diese wenig bedeutenden Varianten sticht es dann sehr ab, dass in den unechten Versen bedeutende Abweichungen vorkommen. So lautet der zweite Halbvers des unechten ר-Verses: דור דור דורשיך מאז בראש (siehe oben, dass somit in einem Verse drei Mal ראש!). In dem mit תיקך anfangenden Vers findet sich das unentbehrliche Relativum כשיר אשר יושר — dann ist aber das Metrum nicht herauszubringen. Und statt unseres וכברכתי in dem letzten unechten Verse steht im alten Text das ursprüngliche, bescheidenere, aber das Metrum total aufhebende וכברכת עבדך; in dem zweiten Halbvers steht statt unseres ואותה das wegen der Anspielung auf II. B. M. 30,23 bessere וְאַתָּה. Die zwei groben Versündigungen gegen das Metrum, die im textus receptus jetzt ausgebessert sind, zeigen von Neuem die Unterlegenheit des Interpolators gegen den eigentlichen Verfasser des Gedichtes.

Was lehren nun andere ältere Drucke (vom Texte oder der alten deutschen Uebersetzung), und wie finden sich die unechten Verse in alten Handschriften? Mittheilungen hierüber von solchen, die zu diesen alten Quellen Zutritt haben, wären mir sehr willkommen.

Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau.

Nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt

von

Dr. **Max Freudenthal.**

(Fortsetzung.)

Es war ein gewagter Schritt, den das Direktionskolleg unternahm, das Fortbestehen und die Erhaltung der Schule in die Hände derjenigen Männer zu legen, die in ihrer Mehrheit am liebsten den Untergang und das Eingehen derselben gesehen hätten. Allein das Kolleg stützte sich auf Recht und Gesetz; denn in dem von der Wilhelms-Schule handelnden § 13 des Edicts vom 21. Mai 1790 war klar und deutlich festgesetzt: „Die Unterhaltung der Lehrer muss aus der Gemein-Kasse und durch zu entrichtendes Schulgeld geschehen“. Nicht

minder verliess sich das Kollegium auf die Gunst Hoyms und der Kammer; wusste sie doch, dass diesen die Erhaltung der Schule sehr am Herzen lag. Hoym hatte noch dazu den Leitern der Schule nicht lange vorher einen neuen Beweis seines Vertrauens und seiner Gunst gegeben. Es waren neue Zensurvorschriften erschienen, und die Zensur spielte unter dem pietistischen Wöllner wie unter dem aufgeklärten Hoym keine geringe Rolle[1]). Als Zensor für jüdische Religionsschriften hatte der Minister wie bisher den Landrabbiner angestellt, die Zensur jüdischer Schulbücher aber und die aller in der Dyhrenfurter Druckerei erscheinenden Schriften wurde Loewe und, als Stellvertreter, Wolfssohn übertragen[2]).

Mit begreiflicher Schadenfreude hatten die Gegner der Wilhelms-Schule die pekuniären Schwierigkeiten verfolgt, in welche, indirekt durch ihr Zuthun, die Anstalt geraten war, und als nun Zimmermann den Repräsentanten den bereits erwähnten Vorschlag machte, erklärten diese, dass sie die Verwaltung der Kapitalien gerne übernehmen wollten; vom Zuschiessen des Fehlenden wollten sie jedoch nichts wissen[3]). Einer der Repräsentanten hatte sogar seine Unterschrift von dem Schuldscheine, den die Gemeinde über die von der Kammer dem Schulfond geliehene Summe ausgestellt hatte, wieder zurückgezogen. Natürlich konnte das Direktionskolleg unter diesen Umständen nicht daran denken, der Gemeinde den Schulfond zu überlassen, und die materielle Notlage zog sich noch mehr in die Länge durch neue Gemeindeereignisse, die alles Andere zurückdrängten, den Gegensatz zwischen

---

[1]) Vgl. Philippson, l. c. I, 233, 405.

[2]) Waren die Dyhrenfurther Schriften religiösen Inhalts, so musste auch der Landrabbiner noch zugezogen werden. Die Programme der Wilhelms-Schule sollten von Schummel und Manso, und wenn sie Gegenstände jüd. Glaubenslehre enthielten, unter Zuziehung des Landrabbiners censiert werden. St-A. MG V, 98a, 2.

[3]) St-A., P. A., l. c.

Aufgeklärten und Frommen noch verstärkten und so auch auf die Wilhelms-Schule zurückwirkten.

Der Landrabbiner starb am 20. October 1793, und an den Kämpfen[1]), die um die Besetzung seiner Stelle ausbrachen, waren die Mitglieder des Direktionskolleg nicht unbeteiligt[2]). Stand doch L. Meyer an der Spitze derer — der Aufgeklärten natürlich —, die das Landrabbinat aufgehoben und nur einen Rabbinatsassessor in der Person des R. Jesaia Löw Berliner angestellt wissen wollten, und war es doch vor Allem seinem Einfluss zu verdanken, dass trotz aller Anstrengungen der frommen Gegenpartei diese Wünsche erfüllt wurden! Wie erregt die Stimmung der Frommen durch alle bisherigen Reformvorgänge war, kam bei diesem Wahlkampfe so recht zum Ausdrucke. L. Meyer musste es sich in's Gesicht sagen lassen, dass unter seiner Führung die Gemeinde verraten und verkauft sei, und was man von der Schule dachte, deren Mitdirektor er war, das sollte man bald laut genug zu hören bekommen.[3]) Einige Zeit nämlich nach dem Tode Joseph Jonas Fränckels hielt dessen Schwiegersohn, Wolf Kywe, d. i. Benjamin Wolf b. Akiba Eger, Rabbiner in Leipnik[4]), eine Trauer- und Gedächtnisrede in der „Landschul"; er verwarnte im Verlaufe derselben die Gemeinde auf's Schärfste, dass sie gegen die Vorschrift des Religionsgesetzes ihre Kinder von Jugend auf dadurch zu schlechter Lehre anhielten, dass sie dieselben der Normalschule zuschickten, wo sie die Gesetze mit falscher Explikation erlernen müssten, wie schon Jeremias gesagt habe: sie gewöhnen ihre Zunge falsch zu sprechen. Sein verstorbener Schwiegervater habe sich darüber schwer betrübt und es gerne abzuwenden gesucht; da er aber dessen nicht mächtig gewesen sei, so solle man es wenigstens dem Toten zu Liebe jetzt noch abstellen. Zeugen sagten aus, der zorn-

---

[1]) Man vgl. Brann, S. 262f.
[2]) G.-A. Konferenzprotocolle I.
[3]) G.-A. Miscell. d. Gemeinde 1792/93.
[4]) Die Verwandtschaft bei Brann S. 254.

entbrannte Rabbi habe bei Nennung der Wilhelms-Schule ausgespieen und mit dem Satze geschlossen: זרע מרעים בנים משחיתים „Samen der Boshaften, Verderbte Kinder“[1])! Das Direktionskollegium berichtete in gerechter Entrüstung sogleich von diesem unerhörten Vorfall an die Kammer und verlangte, dass Wolf Eger zu öffentlichem Widerruf gezwungen werde. Die Kammer verfügte, dass er baldigst die Stadt zu verlassen habe, und dass fortan kein fremder Prediger mehr ohne Zensurgenehmigung sprechen dürfe; den Wunsch des Kollegs erfüllte sie nicht, da sie zu gut die Stimmung der Gemeinde kannte. Sie antwortete vielmehr: „eine Untersuchung würde manchen Mitgliedern der Gemeinde, die dergleichen unsinniges Gewäsch gerne anhören, auch sich dadurch wohl gar erbaut glauben, zum grössten Anstoss gereichen und sie vielleicht zu mehrerem Eifer, in ihren finstern Religionsbegriffen zu bleiben, noch anreizen.“ Thatsächlich nahm man es in der Gemeinde dem Direktionskollegium sehr übel, dass es gewagt hatte, in solcher Weise gegen den Schwiegersohn des Landrabbiners vorzugehen.

Von der allgemeinen Missstimmung gegen die Wilhelms-Schule giebt den deutlichsten Beweis ein Ende des Jahres 1793 abgefasster Bericht Löwes an das Direktionskolleg, Vorschläge zur Abstellung der Wirren und zur Hebung des gesunkenen Ansehens von Schule und Kolleg betreffend. Löwe selbst hatte übrigens am meisten unter allen diesen Verhältnissen zu leiden. Nicht nur die allgemeine Missstimmung drückte ihn nieder; er hatte auch unzählige hämische Angriffe zu ertragen, die wie Nadelstiche ihn verwundeten.[2]) „Was unserer Anstalt von aussen her den Untergang drohet,“ heisst es in seinem Berichte[3]), „wenn ihm nicht bald und ernstlich entgegengearbeitet wird, ist der Misskredit der Schule und das gesunkene Ansehen der Schuldirektion. Was das erste anbelangt, so ent-

---

[1]) Jesaja 1, 4.
[2]) G.-A., Act. Miscell.
[3]) G.-A., Act. Generalia I.

steht der Misskredit nicht etwa daher, dass die Schule zu wenig leistet, dem Endzweck nicht entspricht, den sich der Staat davon versprochen hat — die öffentlichen Prüfungen haben gottlob das Gegentheil bewiesen — sondern vielmehr daher, weil sie gewissen Leuten, die durch allerhand Wege in den vollziehenden Rat hineingeschoben oder hereingezogen worden sind, zu viel leistet; weil diese fürchten, dass Unvernunft und Aberglauben, das sie freilich nicht so nennen, ganz ausgerottet, und die jüdische Jugend das werden dürfte, wozu eben der Staat sie so gern gebildet wünschte. Da man nun gegen die von der Regierung einmal verordnete Anstalt nicht öffentlich handeln kann, so nimmt man seine Zuflucht zu dem langsam tödtenden Gift der Verläumdung. Für's erste müssen die Lehrer durch hundert Helfershelfer in den Geruch der Irreligiosität gesetzt werden, hernach fängt man an, sich in die Ohren zu raunen, dass es mit der ganzen Anstalt darauf abgesehen ist, das Judentum zu untergraben, wobei man aber zugleich den Trost mit einfliessen lässt, dass es nicht von langem Bestand sein wird, dass das gotlose Gebäude einstürzen, und aus dessen Trümmern ein wahres Gotteshaus sich erheben wird, zum Frommen aller wahren Andächtigen. Dann werden die ausländischen Rabbiner eingehetzt — weil die inländischen sich fürchten, Bann und Fluch über die Stadt auszurufen, die solchen Frevel in Israel duldet .... Das gesunkene Ansehn der Schuldirektion äussert sich noch auf eine andere Art. Statt dasselbe als ein Kollegium zu betrachten, das in Ansehung der Schulangelegenheiten die Stelle der Kgl. Kammer selbst vertritt, sehen die Herrn Repräsentanten mit Neid auf dasselbe als ein solches, das Eingriffe in ihre Rechte thut; statt dasselbe aus allen Kräften zu unterstützen, und ihm in die Hand zu arbeiten, macht man sich ein Vergnügen daraus, alle seine Schritte zu contrecarrieren, als wie in Ansehung der Winkelschulen und Hauslehrer, oder sie übel auszulegen und öffentlich zu tadeln, wie jüngst in Ansehung der gerechten Ahndung des intoleranten Rabbiners." Das wahre und aufrichtige, von persönlichem Ehrgeiz freie Interesse, das

Löwe trotz aller bitteren Erfahrungen ungeschwächt der ihm anvertrauten Anstalt bewahrte, zeigt sich übrigens hierbei in schönstem Lichte; er gesteht ein, dass auch das Kollegium manchen falschen Schritt gethan, und dass es unbedingt erforderlich sei, das Verfehlte gut zu machen. So verlangt er zunächst unbedingte Verpflichtung sämtlicher Kinder zum Besuche der Wilhelms-Schule; nur diejenigen sollten befreit sein, deren Hauslehrer vor dem Kollegium eine Prüfung bestanden hätten. Ferner sollten die Winkelschulen der Aufsicht des Kollegs unterstellt und fortan in ihnen nur die ersten Anfangsgründe des Hebräischen oder der Talmud gelehrt werden. In nachgiebiger Schwäche hatte das Kolleg den Kindern einiger frommen Gemeindemitglieder gestattet, nur am religiösen, nicht aber am wissenschaftlichen Unterricht teilnehmen zu dürfen oder auch umgekehrt; diese Inkonsequenz solle abgestellt, andererseits aber auch der Talmudunterricht in zweckmässiger Methode wieder eingeführt worden. Die anderen Vorschläge betrafen die Hebung der Schule in materieller Beziehung; denn hierin hatten sich die Schwierigkeiten noch vergrössert.

Da das Kolleg den Repräsentanten nicht ohne Weiteres den Schulfond hatte übergeben wollen, so sammelten die eifrigsten unter den Gegnern in der Gemeinde Unterschriften zu einer Eingabe an die Kammer, sie möge dem Kolleg die Gelder abnehmen und es überhaupt in Geldsachen von den Repräsentanten abhängig machen. Das sei billiges Recht, da die Schulgelder ja Eigentum der Gemeinde seien; denn diese habe nicht nur den Schuldschein über das von der Kammer geliehene Geld unterzeichnet, sondern auch die der Schulkasse überwiesenen Stammnummergelder seien nach dem Wortlaut des Gesetzes vom 21. Mai 1790, § 1, Eigentum der Gemeindekasse. Auch wenn die Schule einmal einginge, müssten sämmtliche Kapitalien der letzteren zufallen. Die erstangeführten Gründe giebt nun auch Löwe als richtig zu und bezeichnet es als einen Fehler, dass das Kollegium sich überhaupt anfangs herbeigelassen habe, die Geldangelegenheiten in seine Hand zu nehmen. Von dem zuletzt

Erwähnten aber, auch nur von der Möglichkeit eines Eingehens der Wilhelms-Schule, könne gar keine Rede sein; denn auf ihre Existenz gründe sich die Rechtsgiltigkeit des Mai-Emanzipationsgesetzes, und falle jene, so müsse auch dieses fallen. Die Gemeinde müsse also nicht nur den Schulfond übernehmen, sondern auch die zur Erhaltung der Schule nötigen Kosten bestreiten; dazu sei sie nach § 13 des Gesetzes unbedingt verpflichtet.

Und thatsächlich! So gerne das Kollegium bereit war, in Einzelheiten nach aussen hin nachgiebig zu sein — es liess z. B. einige Stunden am Sonntage unterrichten, um den schon erwähnten Missdeutungen zu entgehen, — so fest entschlossen war es, Alles zu thun, um die Gemeinde zur Erfüllung ihrer Pflichten zu zwingen. Auf Grund des Löwe'schen Berichtes ging daher, noch ehe jenes mit den Unterschriften der Gegner versehene Schriftstück abgesandt war, am 6. Februar 1794 ein Schreiben an die Kammer ab, das diese über die obwaltenden Verhältnisse aufklärte und die Bitte enthielt, nicht nur die Gemeinde zur Uebernahme und Erhaltung des Schulfonds zu veranlassen, sondern auch die Prüfung der Hauslehrer zu gestatten[1]). Das Letztere schlug Hoym auf das Referat der Kammer hin ab, „weil viele Eltern den Verdacht schöpfen würden, als ob dadurch der jüdische Glaube gestört und abgewendet werden solle und die Lehrer der Wilhelms-Schule sich dabei den Hass der Orthodoxen leicht zuziehen würden; übrigens könne nicht einmal das Oberkonsistorium das für die christlichen Privatlehrer verordnete Examen durchsetzen." Mit den übrigen Vorschlägen war die Regierung einverstanden — um so weniger die Repräsentanten der Gemeinde! Voller Aerger darüber, dass das Kolleg ihnen zuvorgekommen war, zugleich aber voller Scheu, dem Befehle der Kammer sich zu widersetzen, nahmen sie zwar von dem Willen der Regierung Kenntnis, schoben aber die

---

[1]) G.-A. und St.-A., P. A., l. c. Hiernach, sowie nach St.-A., M. R., l. c. auch das Folgende.

Ordnung der Angelegenheit einstweilen hinaus. Vergebens mahnte Zimmermann. Die Vorsteher blieben taub. Als das Kolleg nach einem Vierteljahre schriftlich nochmals um Ordnung der ganzen Sache bat, wurde ihm erwidert, ein Teil der Repräsentanten sei abgereist, man müsse deren Rückkunft und auch die Meinung der im Vorstande nicht mehr vertretenen Generalprivilegierten abwarten. So musste sich denn das Kolleg wiederum an die Kammer mit der Bitte wenden: sie solle selbst den Tag der Uebernahme der Gelder von Seiten der Gemeinde bestimmen und letztere vom 1. Juli ab zur Zahlung des monatlich erforderlichen Betrages von 160 Thalern anhalten. Daraufhin richteten auch die Repräsentanten an die Kammer die Bitte, mit der Ordnung der Angelegenheit noch so lange zu warten, bis die Antwort der Generalprivilegierten eingelaufen sei. Die Regierung bestimmte jedoch, die Gemeinde solle vorläufig die Gelder übernehmen und den monatlichen Betrag vorschiessen, da doch die Lehrer mit ihren Gehältern nicht auf das Resultat der Deliberation warten könnten. Als wiederum ein Monat verstrichen war, erklärten die Repräsentanten der Kammer, sie könnten unmöglich dem an sie gestellten Verlangen nachkommen. Das jährliche Deficit der Schule betrage 490 Thaler; das könne die Gemeindekasse nicht aufbringen, zumal sie durch die freie Ueberlassung der Schullokalitäten noch Mietzins verliere. Die Stammnumeranten seien durch die herrschenden Nahrungssorgen zu sehr in Anspruch genommen, als dass sich diese Summe von ihnen durch Umlagen eintreiben liesse; die Generalprivilegierten aber hätten erklärt, die Schule gehe sie überhaupt nichts an, sondern sei für die Stammnumeranten eingerichtet worden, und da man sie auch bei anderen Gemeindeangelegenheiten nicht um Rat gefragt habe, könne man wohl hier ebenfalls ohne sie auskommen. Es liegt auf der Hand, dass die von den Repräsentanten vorgebrachten Gründe nur Scheingründe waren, und dass ihr ganzes bisheriges Vorgehen nur daraus hinaus lief, die Angelegenheit auf die lange Bank zu schieben. Der eigentliche Grund ihrer Weigerung kommt ganz unwillkürlich in dem nichts-, und

doch vielsagenden Satz ihrer Eingabe zum Vorschein: „Es kann uns mit Recht nicht zugemuthet werden, dass wir bei dieser nahrungslosen Zeit durch unsern sauern Schweiss für gut bemittelte, ja sogar zum Teil reiche Leute kostbare Lehrer unterhalten sollen, damit deren Kinder Wissenschaften u. s. w. auf Kosten unserer erlernen sollen!“ Die Kammer schickte die Eingabe der Repräsentanten an das Direktionskollegium, damit es sich darüber äussere. Dieses wies zunächst darauf hin, dass die Eingabe nur von fünf Repräsentanten unterzeichnet sei, von denen gewiss drei aus falschem Religionseifer gehässig seien; Zimmermann, L. Meyer und Dohm seien ebenfalls nicht unterzeichnet, das Schreiben könne also nur als Aeusserung einer Privatmeinung angesehen werden. Den Inhalt selbst widerlegte das Kolleg eingehend und erklärte zuletzt, es erhelle zur Genüge, dass alle Einwendungen der Repräsentanten nur leere Ausflüchte, ihre Weigerung, die Schule zu erhalten aber höchst pflichtwidrig sei, und dass sie es nur darauf anlegten, ein Institut zu Grunde zu richten, für das die späteste Nachwelt einen glorreichen Monarchen und seinen erhabenen Minister noch segnen würde. Das Kollegium bat endlich um Erteilung eines Verweises an die Repräsentanten für dies sonderbare Benehmen und um den Befehl, die fraglichen 160 Thaler vom 1. Juli ab endlich einmal an die Schulkasse ohne Weigerung zu zahlen.

Soweit war der Streit zwischen Gemeinde und Schule gediehen, als plötzlich ein Ereignis eintrat, das die Wirren noch vermehrte. Der Krieg, den Preussen mit Frankreich und nun auch mit Polen führte, zwang den König, alle Gelder flüssig zu machen, und so sah sich Hoym genöthigt, am Versöhnungstage des Jahres 1794 die Gemeinde zur sofortigen Rückgabe des dem Schulfond geliehenen Capitals von 10,000 Thalern, von dem erst 2000 Thaler zurückgezahlt waren, aufzufordern. Den Repräsentanten war das ausserordentlich willkommen; sie selbst hatten von der Schulkasse bereits 8000 Thaler entliehen, musste die Schulkasse nun auch noch das kgl. Geld zurückzahlen, so konnte die Schule

unmöglich weiter bestehen, und ihre Hoffnungen waren der Erfüllung nahe. Das Kollegium dachte jedoch ganz anders darüber; die Repräsentanten hatten den Schuldschein über den von der Kammer gewährten Vorschuss ausgestellt, demnach waren sie auch verpflichtet, diese Summe auf irgend eine Weise aufzubringen, ohne den Schulfond anzutasten!

Als die Repräsentanten die Aufforderung des Ministers erhielten, erklärten sie diesem, das Schulkollegium sei im Besitze des Geldes; von diesem verlangten sie zugleich die Auslieferung der Summe, das lockende Versprechen beifügend, sie würden nach den Feiertagen das Nötige wegen der künftigen Erhaltung der Schule überlegen. Das Kollegium hütete sich natürlich wohlweislich, diese Aeusserung allzuernst zu nehmen. 750 Thaler, die flüssig waren, zahlte es zurück. Allerdings war Zimmermann der Ansicht, man müsse die ganze Summe sogleich zurückgeben; er wurde aber überstimmt, und das Direktionskolleg beschloss, da sie sich sonst — wie sie behaupteten — einer Pflichtverletzung gegen Lehrer und Anstalt schuldig zu machen glaubten, erst dann den Repräsentanten die Fehlsumme zu übergeben, wenn diese schriftlich sich verpflichten würden, die Schulkosten in der bisher vergeblich verlangten Weise jährlich zu berichtigen. Da die Schulgelder ausgeliehen, also nicht sogleich einziehbar waren, wollte L. Meyer der Gemeinde nötigenfalls unentgeltlich die verlangte Summe bis zur völligen Uebernahme des Schulfonds vorschiessen. Zugleich richtete das Kolleg an die Kammer nochmals die dringende Bitte, die Gemeinde zur endlichen Uebernahme der Gelder und zur Auszahlung der monatlichen Schulkosten vom 1. Juli ab zu veranlassen; die Lehrer seien ohne Gehalt, die Gemeinde verlange jene Schuldsumme und werde sonst, was auf dasselbe hinaus komme, die Zinsen des schon in ihren Händen befindlichen Kapitals zurückhalten. Zimmermann, der mit dem Vorgehen seiner Kollegen nicht einverstanden war, richtete gleichzeitig an den Minister solbst das Ersuchen, zu veranlassen, dass die Schulkasse die geforderte Schuldsumme, die Gemeindekasse

aber die ihr obliegenden Schulkosten auszahlen solle, zumal die letztere dadurch durchaus nicht in Verlegenheiten geraten würde. Einige Tage darauf lief wiederum ein Schreiben des Kollegs bei der Regierung ein, in der um Einsetzung einer Kommission zur Entscheidung aller Streitigkeiten gebeten wurde. Hoym konnte natürlich nicht anders entscheiden, als dass das Kollegium den Vorschuss zurückzahlen, die Gemeinde aber vorläufig die Schule unterhalten solle und zwar vom 1. November ab; zugleich legte er der Kammer die Pflicht auf, dafür zu sorgen, „dass der Unterricht an der Wilhelms-Schule dergestalt eingerichtet und die Lehrstunden so eingeteilt werden, dass die Kinder jüdischer Nation, von welcher Klasse auch ihre Väter sind, ob sie nämlich noch strenge am Talmud hängen oder sich nur nach dem alten Testament richten, daran teilnehmen können." Aber auch gegen die Verfügung des Ministers protestierten die Repräsentanten und verlangten gleichfalls die Ordnung der Angelegenheit durch eine Kommission. So erfüllte denn Hoym den von beiden Parteien ausgesprochenen Wunsch und ernannte den Kriegsrat Goldfuss zum Vorsitzenden der Kommission, in der Absicht, diese nach Erledigung des strittigen Falls überhaupt mit einer Neuregelung des Judenwesens zu betrauen, da Zimmermann anfangs des Jahres wiederum neue Vorschläge zur Verbesserung der schlesischen Judenschaft eingereicht hatte[1]).

Es ist ein trauriges Bild der Uneinigkeit, das sich bis jetzt vor uns entrollt hat: falscher Religionseifer und persönliche Angriffe, Unverstand und Intoleranz auf der einen, Hartnäckigkeit, Rücksichtslosigkeit, Ehrgeiz und überstürzender Reformeifer auf der anderen Seite; denn dass es auch an letzterem nicht fehlte, hören wir von Goldfuss später selbst. „So viel habe ich bemerkt," heisst es in seinem Kommissionsbericht, „dass der Prof. Löwe, wie ich ihm auch selbst eröffnet, mit der von ihm beabsichtigten Aufklärung zu schnell

[1]) St-A., PA II, 39h.

zu Wege gegangen ist und nicht bedacht hat, dass nur der auf die Denkungsart einer Volksklasse zu wirken vermag, der sich ihr Zutrauen ganz zu eigen zu machen und ihre Ideen, ohne dass sie es selbst merkt, successive zu lenken versteht, welches aber durch Entfernung aus dem gesellschaftlichen Kreise, durch gewaltsame Abschaffung verschiedener Ceremonien besonders bei der ersten Bekanntschaft, wie dies der Löwe gethan, unmöglich von ihm erreicht werden kann."

Dass unter solchen Verhältnissen die Wilhelms-Schule selbst noch weiter arbeiten konnte, dass die Lehrer, von Nahrungssorgen gedrückt, von Angriffen stets heimgesucht, noch Lust und Freude am Unterrichte hatten, ist bewundernswert. Jedes Jahr fanden regelmässig die Examina statt und wurden Berichte ausgegeben; Löwe und Wolfssohn aber suchten Zerstreuung und Trost zu finden in reichlicher litterarischer Beschäftigung, vor allem in der Redigierung des Meassef, der, seit 1790 in seiner Herausgabe unterbrochen, gerade in diesem Jahre (1794) zum erstenmale wieder erschien.

Mit Beginn des Jahres 1795 eröffnete die vom Minister eingesetzte Kommission ihre Thätigkeit; eine angenehme Aufgabe war ihr nicht zugefallen, und nur dem aufopfernden Eifer Goldfuss' vor allem gelang es, den hartnäckigen Widerstand der Repräsentanten nach langem Bemühen zum Teil zu brechen und eine vorläufige Entscheidung herbeizuführen. In den stürmisch bewegten Sitzungen, in denen die religiösen Anschauungen, aus denen heraus die Streitfragen eigentlich entstanden waren, oft genug hart an einander gerieten, bildete den Hauptstreitpunkt die Aufbringung der monatlichen Unterhaltungskosten für die Schule. Die Repräsentanten erklärten es für unmöglich, die bei dem eingehenden geringen Schulgeld ziemlich hohen Restsummen der Gemeindekasse aufbürden zu können, und erst als Zimmermann und L. Meyer versprachen, Mittel ausfindig machen zu wollen, durch welche die Schuleinnahmen erhöht, die Mitheranziehung der Gemeindekasse erleichtert würde, waren die Repräsentanten damit einverstanden, den Schulfond am

20. Mai 1795 zu übernehmen und vom Tage der Uebergabe an vorläufig monatlich 150 Thaler der Schule auszuzahlen. Nach den Vorschlägen, die gemacht wurden, sollten entweder sämtliche Kinder zum Besuche der Wilhelms-Schule angehalten oder das Schulgeld erhöht und die oberschlesische Judenschaft, deren Kindern bisher unentgeltlicher Schulbesuch gewährt war, zur Zahlung zugezogen werden. Zimmermann schlug vor, den Stammnummeranten die Verheiratung des zweiten Sohnes zu gestatten und das hierfür zu entrichtende Geld dem Schulfond zu überweisen. Aus der Mitte der Gemeinde gingen — charakteristisch genug — der Kommission Vorschläge zu, die darauf hinausliefen, der Ersparnis wegen das Lehrpersonal zu vermindern oder billigere, das hiess: Winkelschullehrer, anzustellen, sowie ein Gesuch, den hebräischen Unterricht an der Wilhelms-Schule aufzuheben. Die letztgenannten Vorschläge wurden von der Commission kurzer Hand abgewiesen; aber auch mit dem Uebrigen war Goldfuss nicht einverstanden: mit dem Spezialvorschlage Zimmermanns nicht, weil er eine zu grosse Vermehrung der Stammnummeranten befürchtete, mit den erstgenannten deshalb nicht, weil jener den Hass der Frommen vermehren, dieser die Schülerzahl vermindern würde. Nur der Vorschlag, die Generalprivilegierten zur Unterstützung der Schule zu verpflichten, schien ihm annehmbar. Die Kammer verwarf jedoch nach eingehender Prüfung auch diesen nebst anderen neu eingereichten Vorschlägen, und so blieb nichts übrig, als durch Aufnahme in den Gemeindeetat und Repartition auf die Mitglieder die für die Schule nötigen 150 Thaler monatlich aufzubringen.

Die Repräsentanten waren also unterlegen, aber die Niederlage traf sie nicht mehr; denn im Juni 1795 hatte der Minister die Repräsentantenkörperschaft aufgelöst[1]), da ihre Amtszeit abgelaufen war, das Assessorat Zimmermanns aufgehoben und die Leitung aller Gemeindeangelegenheiten der Judenkommission übertragen, die bis dahin nur Polizeirechte

[1]) Pr. Bl. 1795 Bd. 21, S. 603. — G-A., von Aufhebung d. Repräsent.

gehabt hatte; sie wurde zu diesem Zwecke durch Zuziehung L. Meyers, der zum Oberlandesältesten der schlesischen Judenschaft ernannt wurde, und Dohms verstärkt. Zimmermann, der durch sein eifriges Eintreten für die Interessen der Wilhelms-Schule sich die Feindschaft der Frommen zugezogen hatte, sollte, um die Unparteilichkeit zu wahren, nicht der Kommission angehören; die Gemeinde selbst jedoch liess, seiner Verdienste eingedenk, durch L. Meyer bei dem Minister um seine Zuziehung bitten[1]). Die Regelung der Verhältnisse in den neu eroberten preussischen Provinzen[2]) machte jedoch

---

[1]) St.-A., M. R., l. c.

[2]) Bekanntlich hatte Preussen bei der 2. Teilung Polens 1793 Grosspolen als Südpreussen seinen Provinzen einverleibt; bei der dritten Teilung 1795 erhielt es noch Neu-Ostpreussen und Neu-Schlesien. Die Vorgänge unter Hoyms Verwaltung in den neuen Provinzen dürfen als bekannt vorausgesetzt werden (vgl. A. D. B, Bd. XIII, S. 223f). Die Juden, die in diesen annektierten Landstrichen lebten, waren fast die einzigen Bewohner, die etwas Kultur besassen; bei den Kulturbestrebungen Preussens daselbst behandelte man sie deshalb mit ziemlicher Rücksicht. (Man vgl. Ausführliches bei Philippson, II, 121, 198, 209). St-A. (sub PA II 37i, St. Br. II 71p) und G-A. (Miscell. 1796) enthalten Aktenstücke über die Reform des Judenwesens dortselbst; die Pr. Bl. 1795, Bd. 21, S. 511, bringen gleichfalls einen Aufsatz hierüber. Auch dort war eine der ersten beabsichtigten Verbesserungen die Einführung ordentlicher jüdischer Schulen (Ausführliches bei Warschauer, Erziehung der Juden in der Provinz Posen in Geigers Zeitschrift für Gesch. der Juden in Dtschld. III, S. 32ff). Als Muster für die zu gründenden Schulen wurde die Wilhelms-Schule empfohlen (Warschauer, S. 36). 1797 am 24. April befahl Hoym sogar der Kammer in Ueberlegung zu nehmen, ob man nicht an der Wilhelms-Schule ein Seminar zur Ausbildung von Lehrern für die neuen Provinzen errichten könne. Die Wirren, in welche die Schule verstrickt war, vereitelten jedoch die Ausführung dieses Planes. Dennoch kam die Kammer im Jahre 1802 wieder auf ihn zurück; das Kolleg erwiderte, dass nichts entgegenstehe, wenn die neuschlesischen Juden, die ohnehin wenig Abgaben hätten, Wohnung und Unterhalt für die Seminaristen zahlen würden. Auch diesmal scheiterte der Plan aus Mangel an geeigneten Kräften. Fehlten diese doch sogar zum event. Ersatz an der Wilhelms-Schule! „Von Dan bis Beerseba," schreibt David Friedländer am 17. Dez. 1802 an Wolfssohn, der ihn wegen eines geeigneten Lehrers angefragt hatte, „ist, mit den Propheten zu reden,

seine längere Abwesenheit von Breslau nötig und dadurch seine weitere Teilnahme an der Leitung der Gemeinde unmöglich [1]). Mitglied des Schulkollegs blieb er aber auch fernerhin. Das Detail der Gemeindeangelegenheiten hatten 12 Vorsteher zu besorgen; die Gemeindekasse blieb in den Händen der bisherigen Kassenverwalter. Der Streit zwischen Gemeinde und Schule hatte augenscheinlich seinen Abschluss erreicht; zum erstenmale seit Gründung der Schule konnte der Kammer die Schulrechnung zur Decharge eingereicht werden, zum erstenmale wieder konnte das Direktionskollegium seine Thätigkeit der inneren Lage der Schule zuwenden.

Und das war notwendig! Denn die äusseren Vorgänge waren nicht ganz ohne Rückwirkung auf sie geblieben [2]). Zucht und Disciplin hatten sich bedenklich gelockert; denn einerseits standen die frömmeren Mitglieder des Lehrkörpers sämtlich auf Seiten der Gegner der Schule und vernachlässigten in ungehöriger Weise ihre Aemter, andererseits fehlte der Schule der so unumgänglich notwendige Rückhalt im Elternhause. Ja es kam sogar oft vor, dass Schüler direkt zu Widerspenstigkeiten und Ungezogenheiten vom Hause angehalten wurden, um der Schule und den freier gesinnten Lehreren Verlegenheiten zu bereiten. Es ist psychologisch leicht erklärlich, wenn diese letzteren unter solchen Verhältnissen um so energischer an ihren Anschauungen fest-

---

alles öde und leer. Die Betrachtungen, die sich bey diesem Mangel an Erziehern und Lehrern bey unsern Mitbrüdern darbiethen, sind gewiss nicht von der heiteren Art. Es kann aber auch gar nicht fehlen. Auf der einen Seite haben junge Leute unserer Religion, die sich dem Erziehungsfache widmen, gar keine Aussicht auf ihr Alter; von der anderen werden sie je länger je weniger gesucht. Der orthodoxe Jude will einen Pohlen zum Erzieher, und der nichtorthodoxe Vater schickt seinen Sohn in die christliche Schule, dergestalt, dass der Lehrerstand bey uns durchaus ganz eingehen muss." (G-A., Miscell. II).

[1]) An seine Stelle trat in der Judenkommission der früher schon erwähnte Kammersekretär Bürde.

[2]) G.-A., Methoden und Instruktionen betr.

hielten[1]), um so eifriger ihre Absichten zu verwirklichen suchten und dadurch in übereifriger Weise des Guten öfters zu viel thaten, Schadhaftes, statt es langsam zu heilen, mit kühnem Schnitt gleichsam auf einmal entfernten. Dieser Reformeifer fand selbst in dem Direktionskolleg Widerspruch: Manso wies öfters auf seine Schädlichkeit hin, und Dr. Henschel, der durch Verwandtschaft und vielleicht auch durch persönliche Anschauungen sich mehr zur frommen Partei hielt, besuchte, schon seitdem der Streit mit den Repräsentanten, zu denen er gleichfalls gehörte, ausgebrochen war, nicht mehr die Sitzungen des Kollegs und hatte auch den Unterricht an der Wilhelms-Schule niedergelegt[2]). Auch andere Missstände waren vorhanden. Infolge der Wirren war die Schülerzahl so gesunken, dass im Jahrgang 1795/96 die I. Kl. nur 4 Schüler zählte; das Lehrerkollegium war deshalb in der Aufnahme von Schülern nicht mehr wählerisch. Oft waren die neu Aufgenommenen über die Schuljahre hinaus, oft waren es polnische Judenjungen, die an Charakter und Sitten unverbesserlich verdorben waren; die meisten Schüler besuchten unentgeltlich die Anstalt. Löwe selbst, überhaupt schwächlichen Körperzustandes, fing, durch den fortwährenden Aerger und Kummer noch mehr angegriffen, zu kränkeln an. So sahen sich die Mitglieder des Direktionskollegs genötigt, mehr als bisher sich selbst um das Innere der Schule zu kümmern, und sie beschlossen, abwechselnd täglich die Schulstunden zu inspicieren.

In den Augen der Frommen wurde natürlich der Ruhm der Schule durch die Mängel im Innern nicht erhöht; ihre Stellung zu der Anstalt war auch jetzt noch, nachdem einigermassen Ruhe eingetreten war, die alte feindselige. Um ihnen

---

[1]) Zunz wundert sich (gottesdienstl. Vorträge, 2. Auflage, Frfrt. 1892, S. 468 Anm. a. Zusatz), dass Wolfssohn im Meassef-Hefte des Jahres 1796 gegen die Frommen so feindselig auftrat; nach dem oben Dargestellten wird es begreiflich.

[2]) An seine Stelle im Direktionskollegium rückte 1796 der Kaufmann Bernhard Schlesinger.

Entgegenkommen zu zeigen und mehr Schüler zu erhalten, hatte das Kolleg sich sogar dazu verstanden, die Kinder orthodoxer Eltern vom Hebräischen und von der „vernünftigen Bibelerklärung" zu dispensieren[1]); aber vergebens! Die Wilhelms-Schule war nun einmal die Schule der Reform oder, wie sie es nannten, der Irreligiosität, und es ist charakteristisch, dass man z. B. bei Anstellungsgesuchen von Lehrern, die öfters noch beim Direktionskollegium einliefen, es für die beste Empfehlung hielt, wenn man angeben konnte, man sei bei den Frommen bestgehasst[2]). Trotz alledem fuhren die Aufgeklärten, vor allem das Directionscollegium nebst Löwe und Wolfssohn, fort, für die Ausbreitung ihrer Gedanken und deren Durchdringen in die grössere Menge mit Eifer Sorge zu tragen. Offenbar aus diesen Bestrebungen heraus erschienen zunächst im Jahre 1796 zwei litterarische Erzeugnisse: Löwe's „Assaph über ächte und unächte Religiosität" und Wolfssohns Purim-Lustspiel „Leichtsinn und Frömmeley"; sie sollten in Ernst und Scherz den Stab brechen über die Partei der Frommen, mit dem Rüstzeug der Wissenschaft, wie mit dem Spielzeug der Ironie die Sache der Aufklärung verfechten. (Fortsetzung folgt.)

Miscellen.

Von

J. Löw in Szegedin.

1. הנקודות המפסיקים הנקראים טויזן hat R. Salomon Luria corrigiert, so behauptet nach Kohut die Vorrede zum Chochmath Schelomoh. Kohut, der diese Stelle Haschlamath Aruch 11a behandelt, glaubt, der Verfasser jener Vorrede habe sich, um seinen polnischen und deutschen Lesern recht deutlich zu werden, des arabischen Ausdruckes תמז bedient, während der gute Mann nur die Pausen, d. h. die Interpunktionszeichen benennen wollte. Es liegt also ein Druckfehler, מ für ם, vor, nicht wie Kohut sagt: מ' ויז' מתחלפין! Für Pause, διάστημα (Steinthal, Gesch. d. Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern 695) s. Buxtorf 1776: פסוק מעמים = pausa. Auch

[1]) St.-A., P.-A. l. c.
[2]) G.-A., Anstellung d. Lehrer betr. I.

entspricht die Orthographie פוייזן ganz und gar der jüdisch-deutschen Aussprache des Wortes. Es muss nicht Alles gleich griechisch oder persisch sein, was fremdartig aussieht.

2. אודנא, Becken, Levy I 30a hat Lagarde, dem Jastrow s. v. folgt, Semitica I 40 mit Recht mit dem syrischen אונא, וונא identificiert und danach emendiert. Kohut verzeichnet I 36 die LA אוונא, welche (Nachträge 24) Agur ausdrücklich bezeugt. Das syrische Wort belegt P. Smith 59 und 1061: Taufbecken: BHebr. Chron. eccl. III 363. Sarkophag: ZDMG 36, 164.

3. אפסיקין ὀψίκιον, obsequium, Gefolge, hat Mordtmann in der österreichischen Monatsschrift für den Orient 1886, 116, im Anschluss an eine dort erschienene Recension des Buberschen Tanchuma erklärt. Kohut, Haschlamath Aruch 4, führt die Erklärung im eigenen Namen auf. Aus der Tanchuma-Recension in derselben Monatsschrift 59 stammt לניה = λινέα (Haschlamath 11, Ha-Assif III 909). Kohut erwähnt bloss, Brüll habe in der Erklärung des Wortes geirrt. Brüll's Gleichungen אברונגי = pervaneh, Jahrbuch, V 114, und פומא = πεῖσμα, Centralanzeiger 34, führt Kohut im eigenen Namen auf (Haschlamath 23. Nachtrag zu VI. 304a). Warum die denkwürdige Ableitung des Wortes חלבלובא von חלב Milch + לובא „lupa", Wolf, in den Nachträgen zurückgenommen wird, erfährt man aus dieser Monatsschrift 1882, 432. — Die Erklärung von חקה III, 478, ist aus Geiger's j. Ztschrft. IX, 19 (vgl. Isr. Lewy, Abba Saul Anm. 53) geschöpft. —

Die Auseinandersetzung über לוז של שדרה, V, 25a, in der mittelalterlichen Anatomie stammt aus meinen Aram. Pflanzennamen 376, Hebr. Bibliogr. XX, 102. Bei זוד, Haschlamath 10, wäre es Pflicht gewesen, zu gestehen, dass die Ar. III, 279, behandelte LA mit **r** falsch sei, woran kein Kundiger zweifeln wird. Statt dessen bemäntelt Herr Kohut den Sachverhalt und führt Ungeübtere irre, indem er sagt: ואולי בדל"ת עיקר.

Hielte es Herr Kohut nicht Harkavy, Fürst u. A. auf Schritt und Tritt vor, dass sie seinen Aruch zu citieren vergassen, so könnte man dergleichen ihm ruhig hingehen lassen. Da er aber diesen Vorwurf bis zum Ueberdrusse wiederholt und sogar anzunehmen scheint, dass man talmudische Stellen überhaupt nur auf Grund seines Werkes kennen und anführen dürfe, so muss er darauf aufmerksam gemacht werden, dass gleiches Mass gelten müsse. (Vgl. Aruch ha-schalem s. v. מד, 2. Band, V, 84a, Zeile 5).

Besprechungen.

Fürst, Dr. J. Glossarium graeco-hebraeum oder der griechische Wörterschatz der jüdischen Midraschwerke. Ein Beitrag zur Kultur- und Altertumskunde. Strassburg, Trübner, 1891, 216 SS., 8. (Schluss.)

11. Schocher-Tob Ps. 10 (S. 95 der Buber'schen Ausgabe):
מה הדיין הזה משהן נותנין פליטין לפניו עוד אינו רואה מה נעשה כך אמר נבל בלבו שכח אל כד״א עבים סתר לו ולא יראה:

Statt פליטין hat Cod. Halberstam פלסיון und Jalkut פסליון.

In diesem Worte sieht Fürst πάσσαλον „ein Deminut. von πάσσαλος Pflock", und nach Umänderung von לפניו in לעיניו übersetzt er unsere Stelle folgendermassen: „Der Richter, wenn man einen Pflock in sein Auge schlägt, kann nicht mehr sehen; πασσαλεύειν ὀφθαλμούς heisst: die Augen ausstechen." Diese wunderliche Erklärung erwähnt schon Buber in seinem Commentar z. St. Als ob nur der geblendete Richter nicht sehen könnte! Kohut vermuthet fasciola, Binde: מסוה שנתן לפני עיניו. Diese Erklärung befriedigt ebenso wenig; denn dass jemals ein Richter mit verbundenen Augen die Gerichtsverhandlung zu leiten und Recht zu sprechen hatte, ist weder bekannt noch denkbar. Ansprechender ist Bubers Vermuthung, der פסליון in פפליון (papilio, pavillon, Zelt) emendiren will. Da פפליון an mehreren Stellen auch Vorhang bedeutet, so würde es mit וילון velum und בילה vela (so lese ich statt כילה Brautzelt) in der Originalstelle Levit. r. 5 und Genesis r. 36 identisch sein. Das Zuschieben der Vorhänge, welche im römischen Hause statt der Thürflügel gebraucht wurden, scheint das Zeichen der Begnadigung oder Connivenz gewesen zu sein, cf. B. M. 59a: שלשה אין הפרגוד נגעל בפניהם Vor drei (Sünden) wird der Vorhang nicht zugezogen, d. h. sie haben keine Nachsicht zu erwarten.

Die Emendation ist jedoch unnöthig, da פסליון, die Lesung des Jalkut, auch von Abraham Provençali, dem mehrere Handschriften des Sch. T. vorlagen, bestätigt wird. Es bedeutet einfach: ψέλιον Armband, Geschmeide, überhaupt einen Schmuckgegenstand, und unsere Stelle erinnert an die bekannte Bestechlichkeit der byzantinischen Richter. „Wie der Richter, sobald man ihm ein Geschmeide hinlegt, nicht mehr sieht, was geschehen ist, so glaubt der Thor in seinem Herzen, Gott habe vergessen, sowie auch das Geschlecht der Sintfluth sprach: Wolken verhüllen ihn und er sieht nichts." Schon I. M. 20, 16 wird ein Geschenk, das zur Besänftigung des Beleidigten, zur nachsichtigen Beurtheilung eines Vergehens (cf. Raschi das.: שהוצרכתי לבזבז ממון ולפייסך) überreicht wird, כסות עינים genannt. Von der Bestechlichkeit der Richter ist im Midrasch häufig die Rede. Im Anschluss an die Worte des 68. Psalms: מתרפס ברצי כסף sagt der Midrasch (B. r. 78, 15; Sch. T. zur Stelle 68, 15; Schemoth r. 35 und Agad. Ber. 55) von der byzantinischen Regierurg: „Wenn sie auch zürnt über Jemand, der gesündigt hat, so hält sie die Hand auf und nimmt Geld an und lässt sich besänftigen." Koh. r. 11 wird erzählt: Als bei jenem Aufruhr (בהדין ספפסא l. פספסא ψόφος Tumult) Juden festgenommen wurden, baten sie den bei der Regierung angesehenen Bar Kappara, die nöthigen Schritte zu ihrer Befreiung zu unternehmen. Er aber sprach: Meint ihr, dass diese Regierung etwas umsonst thut? Da gaben sie ihm 500 Golddenare etc.

Ebenso erinnert in der darauf folgenden Erzählung R. Eleasar b. Schamua an die Habsucht der Beamten.

Das hier erwähnte ממסמא hält Fürst für ψῆφος = ψήφισμα; er übersetzt: „Die J. waren von jenem verhängnissvollen Beschluss betroffen." אתצידון ב' entspricht dem hebr. נתפס ב': wegen eines Vergehens ergriffen, verhaftet werden. Vielleicht ist auch ממסומה jer. Terum. 46 b kein Ortsname[1]), sondern ψόφος, und die Vorsetzung des ם durch die Schwierigkeit der Aussprache des griechischen Anlauts zu erklären. Ebenso scheint ממסניא, das uns Jalkut Ps. 12 statt des in unseren Ausgaben des Sch. T. befindlichen ממפניא (σύμπνοια conspiratio) darbietet, ein Schreibfehler für ממסומא zu sein. Demnach ist Fürsts Uebersetzung S. 176 zu berichtigen.

12. S. v. ניקורין acceptirt Fürst Luzattos Erklärung, nach welcher ניקורין של ברולקי Midr. Sam. 22 das Vliess oder Bocksfell (νάκος; passender wäre das Deminutiv νακύριον) der Satyrn, der Darsteller des Satyrspiels (βαρυλόγοι) bedeuten soll, fügt aber hinzu: „Der Midrasch will nicht zugeben, dass in Davids Hause Götzenbilder gewesen, daher diese Erklärung." Das ist ein Missverständniss. Luzatto bezieht die genannten Midraschworte gar nicht auf התרפים, sondern auf כביר העזים 1 Sam. 19, 13. Demnach hat also Michal ein Götzenbild, dem sie nach Art der Satyrn ein Bocksfell umwarf, in's Bett gelegt. Siehe Bubers Edition des Midr. Sam., S. 110, Anm. 8. Ob übrigens Luzatto mit seiner Erklärung das Richtige getroffen hat, scheint mir noch sehr zweifelhaft; ich weiss aber vorläufig keine bessere zu geben. Nach Jalkut ist נקורים של ברוקלי, nach cod. de Rossi 533 נקודים של בריקלי zu lesen.

13. S. v. סטטירין entscheidet sich Fürst für Sachs' Erklärung, dass mit diesem Worte στηθάριον (Brustbild) gemeint sei. Dass diese Erklärung nicht sinnentsprechend ist, haben Levy, Fleischer und Kohut gefühlt und daher andere gegeben, die aber ebenso wenig zutreffend sind. Levy vermuthet σταθερός, Fleischer denkt an στατάριον, Kohut hat statura. Fürst übersetzt die Stelle (Schir. r. zu 6, 4) folgendermassen: „Schön bist du wie Thirza — damit sind die Frauen von Thirza gemeint; — denn Rab sagte: die Frauen von Thirza waren fromm und gaben nicht von ihren Ohrringen zur Anfertigung des Kalbes; sie sagten: hat Gott die festen Brustbilder zerbrochen, um wie viel mehr das leichte." Allein wie kann man das goldene Kalb ein leichtes Brustbild nennen!? Ich halte סטטרין für statuarium, ein gegossenes Bild. Statuaria sc. ars ist bekanntlich die Kunst des Metallgusses, für welchen als Material meistens Erz verwendet wurde. Die Frauen sagten: „Wenn Gott den harten Metallguss zerschmettert hat, die Götter Aegyptens, die von Erz waren (siehe 2. M. 12, 12 und Mechilta z. St.), so wird diese Gussarbeit von weichem Metall gewiss nicht den göttlichen Strafgerichten widerstehen können." Ausserdem ist hier nicht von den Frauen von Thirza die Rede, sondern von denen des דור המדבר. תירצן leiten die Commentatoren theils von רעא ab, so dass es so viel wie מרוצות wäre, theils von תרץ = פרץ, so dass נשי תירצן = נשים של פורצים wäre. Ich halte כשרות für eine Glosse und lese נשי תריצן = ישר תריץ in Verbindung gebracht. Der Name תרצה wird von der Aggada mit הוו (כשרות).

14. Die Bedeutung von בלום ist unzweifelhaft. In der Mischnah Mikwaoth 9, 5 steht es im Gegensatz zu נקי (rein), ebenso wird טימה

[1]) Kohut s. v., Graetz IV, 298, Perles oben S. 359.

בלוסה Sabb. 76b von Aruch als שאיבה נקיה bezeichnet, und aus B. B. 58a ergiebt sich, dass אוצר בלים ein Keller ist, in dem sich allerlei Schmutz ansammelt, in dem alles Verdorbene und Ungeniessbare zurückbleibt. Die Mehrzahl אוצרות בליטים findet sich B. r. 28.

Kohut will es aus dem Persischen herleiten, fügt aber hinzu, dass es auch von βλέω, βλύσω kommen könnte. Fürst entscheidet sich für βλύζω, überfliessen. Aber diese Bedeutung passt nicht für die erwähnten Talmudstellen. Es kommt offenbar von πηλός (Schlamm, Schmutz) her.

15. אליון, Daumen, erklärt Fürst nach Güdemanns Vorgang (Pesikta rabb. ed. Friedmann p. 203 b) als ἧλος (Nagel); es ist aber ein echt semitisches Wort. אליון kommt oft in den Targumim vor; im Arab. und Syr. lautet es אליה. Es ist ebenso wie das biblische אליה, Fettschwanz, und das neuhebräische אליה, Ohrläppchen, von der Präposition אל, אלי (zu) abzuleiten, also eigentlich Zusatz, Anwuchs.

16. Auch das nachfolgende אלימא ist semitisch und entspricht dem arabischen לימא wenn nicht. In der Stelle Bem. r. 18: מפני מה מי אונים שמנים? שכשומע אדם שמועה קשה אלימא תופשה באוזניו ומתקשרת ומת liest Fürst für die gesperrt gedruckten Worte: אכוימא מתקשרת und übersetzt: „würde ein Eczem, ein Geschwür, aufgären in seinen Ohren und sich verhärten, woran er sterben müsste." Diese kühne Conjectur ist ganz überflüssig; denn unsere Stelle ist einfach und verständlich. Nur muss man nach מתקשרת das Wort בלבו ergänzen, das sich in der Quelle des Bem. r., im Tanchuma, befindet. Es ist zu übersetzen: Sobald Jemand eine böse Nachricht hört, würde sie, wenn er sie nicht in seinen Ohren festhielte, sich mit seinem Herzen verknüpfen, und er würde sterben." Die Fettigkeit des Ohrenschmalzes, meint der Aggadist, hält die böse Nachricht auf und lässt sie nicht in's Herz eindringen.

אלימה (oder vielleicht אלומה) bedeutet beide Mal: wenn nicht; vgl. dagegen מ"כ. Bubers Aenderung von אלמלא in אלמלי (Tanchuma IV, 98) ist nach meiner Erklärung der Stelle nicht nöthig.

17. Für die radicale Willkür, mit der der Verfasser einfache, verständliche Midraschstellen verändert, haben wir auch s. v. קנדילא ein charakteristisches Beispiel. In der Pesikta zu Chanucka, welche Friedmann im Beth-Talmud, Jahrgang V., edirt hat, heisst es S. 52: מהו מתלקחת אמר ר' יודה מיתא מתקרא לעשות שליחותיה. Diese Lesart ist nicht anzuzweifeln, denn sie wird zunächst von Aruch s. v. מתקרא bestätigt. Hier lautet der Text: מהו מתלקחת אר יהודה בר' סימון מיתה מתקרא לעשות שליחותיה. Ferner von Jalkut und cod. Carmoly, wo nur das Wort מיתה fehlt. Endlich von dem durch Buber edirten cod. Luzatto, wo durch ein leicht erklärliches Versehen des Abschreibers der Handschrift מתקריא statt מתקרא steht.

In Schir r. zu 3, 11 und Bem. r. cap. 12 hat das Wort מתקרא eine andere Gestalt angenommen; hier lautet der Text: אמר ריבי מהו מתלקחת מיתה מתקרלא לעשות שליחותה בשביל לעשות רצון בוראה, dort dagegen: ורבנן אמרי מיתה ומתקלהא, מיתה ומתקלהא בשביל לעשות רצון בוראם.

Meines Erachtens bietet die Erklärung dieses Midrasch keine Schwierigkeit. Betrachtet man den Bibelvers 2. M. 9, 24, so ergiebt sich sofort, dass hier ein Doppelwunder (נס בתוך נס) berichtet ist, dass der Hagel und das Feuer nur dadurch ihren Zweck erfüllen konnten, dass sie sich nicht gegenseitig schadeten, dass weder der Hagel das Feuer verlöschte, noch das Feuer den Hagel flüssig machte. Schon das apokryphische Weisheitsbuch betont dieses Doppelwunder: „Das Feuer

bezwang seine Kraft (sein Verbrennungsvermögen) in dem Wasser und das Wasser vergass seiner verlöschenden Kraft.“ (XIX, 19). Dieses Wunder findet R. Juda b. Simon in dem Worte מתלקחת angedeutet, das er mit nicht ungewöhnlicher aggadischer Licenz als Notarikon in seine Bestandtheile zerlegt. So erklärt richtig der Verfasser des מ״כ Bem. r. a. a. O. Die erste Silbe bedeutet מתקהה — ק, מַתָּה — ל לעשות, und חת — שליחיתה. Das Feuer, erklärt der Aggadist, war gleichsam todt, abgestorben; es war abgestumpft, untauglich, seine natürliche Mission zu erfüllen, d. h. den Hagel flüssig zu machen, da die Hagelschlossen doch nur in festem Zustande den Saaten der Aegypter schädlich werden konnten. Im Jalkut und cod. Carmoly, wo מיתה fehlt, ist vielleicht מתקהא in zwei Worte, in מת (todt) und קָהָה (stumpf) zu theilen. Statt מתקהא, welches am besten als Particip des Ittaphal (von הקהה = אקהי stumpf machen, אתקהי stumpf gemacht werden) anzusehen ist, bietet uns Bem. r. מתקהלה. Dieses ist im Sinne von מתכנסה zu nehmen: das Feuer zog sich zurück, es hielt an sich und bezwang sich, seine eigentliche Mission zu erfüllen (mit seiner Wärme auf den Hagel einzuwirken), damit es die ihm vom Schöpfer übertragene Mission vollendete, die Verheerung der aegyptischen Saatfelder. Die Richtigkeit dieser Erklärung beweist auch der Pentateuchcommentar des Bachja b. Ascher. Dieser, der gewöhnlich aggadische Deutungen nicht ihrem ursprünglichen Wortlaute nach, sondern in leicht verständlicher Sprache wiedergiebt, führt die Worte des ריב״ם mit dem dazu gehörigen Gleichnisse folgendermassen an: הי״ה הברד מכה ומשבר האילנות והאש שורפת את השרשים ולא היתה צנת הברד מתשת כח האש ולא כח האש מכלה צנת הברד, משל למה״ד למלך ב״ז שיש לו שני דוכסים וגו׳. Was macht nun H. Fürst aus unserem Midrasch? Er behauptet zunächst: לעשות שליחיתיה sei offenbar das Nämliche, wie בשביל לעשות רצון בוראם! Ferner: בוראם sei aus ברדא entstanden, und בנו wäre in רצון corrumpirt! Der Text habe ursprünglich gelautet: מהו ואש מתלקחת בתוך הברד ואשתא משתלהבא בתוך ברדא.

Nach seiner Meinung giebt uns also R. J. b. S. nur die schlichte Uebersetzung des Bibelverses, wie sie uns im T. Onkelos vorliegt. Aber dann wären die drei Worte genügend gewesen: מהו מתלקחת משתלהבא und R. J. b. S. hätte uns wohl auch gesagt, wie das Wort zu dieser Bedeutung käme. Die unpassenden Worte, welche Fürst unter diesem Artikel gegen frühere Erklärer unserer Midraschstelle gebraucht, fallen daher auf ihn selbst zurück. —

Dass מתלקחת „brennend“ zu übersetzen ist, scheint der Midrasch zum Hohenliede anzunehmen, indem er קלח = לקח setzt. Die Wiederholung der Worte מיתה ומתקלהא deutet eine Lücke an, die ich also ausfüllen möchte: ורבנן אמרי מתלקחת מיתה ומתקלהא, מיתה (לעשות שליחותה) ומתקלהא בשביל לעשות רצון בוראה. Die R. sagen: מתלקחת bedeutet: todt und brennend; todt in Bezug auf den Hagel, brennend, um den Willen seines Schöpfers auszuführen. Vielleicht ist auch Bem. r. hiernach zu emendiren?

Ich schliesse hiermit. Aus dem Gesagten, sowie aus den von Perles in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträgen und den Ausstellungen von S. Kraus im Magazin f. d. W. d. J. Jahrg. 1892, S. 236 und 240 ergiebt sich zur Genüge, dass Fürst's Glossarium, so verdienstlich seine Zusammenstellung im Allgemeinen ist, im Einzelnen doch noch einer sorgfältigen Nachprüfung bedarf. Dr. Jos. Cohn-Burgkundstadt.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt

Ueber die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie.

Eine Studie

von

Dr. K. Kohler.

(Schluss).

II.

Zunz, der in allen seinen Forschungen den litterar-historischen, nie den organisch-geschichtlichen Gesichtspunkt verfolgte, setzt das Kaddischgebet in sehr späte Zeit und lässt es aus der kirchlichen Seelenmesse entlehnt sein. Allein schon das zweite Makkabäerbuch, dessen Geschichtlichkeit, trotz seiner Chassidäerlegenden, in jüngster Zeit von Schlatter in seinem „Iason von Cyrene" so gut wie erwiesen worden, erzählt uns, dass Juda Makkabi, nachdem er und seine Leute nach gewonnenem Sieg über Gorgias den Sabbath durch Heiligung ihrer Person (für das gewohnte Mahl) — קדוש — Nachts und des folgenden Tages beobachtet hatten, die Beerdigung der Gefallenen vornehmen liess, bei welcher Gelegenheit sie, angesichts der vorgefundenen heidnischen — (wohl גלולי אמורים statt Jamnensischer?) — Amulette bei den Gefallenen, das auch sonst schon in Gebrauch gekommene Gebet צדוק הדין „Preisung Gottes als des gerechten Richters!" (Tobias 3, 1; II. Makk. 7, 38; Gesang der 3 Jünglinge, 3; Esther Zusatz 3, 6; Psalm Salomon II, 16 u. VIII, 7) sprachen. Dann brachte er aus dem Lösegeld der Krieger ein Sühnopfer dar und betete für die Vergebung der Lebenden sowohl als für die der Gefallenen, „dass der den frommen Entschlafenen zugehörige Gnadenlohn — das זכות ישני עפר des Achtzehngebets — ihnen zu Gute kommen möge!" Dieses Sühnopfer für die Todten, wohl auf Deuteron. 21, 8 basiert, ist als Seelenfürbitte auch in Sifre z. St. und Tanchuma Haasinu Anf. anerkannt (s. Horioth 6a). Nun knüpft bekanntlich die katholische Seelenmesse gerade an diese Makkabäergeschichte an. Fehlt nun wirklich zwischen dieser Stelle und der Weisung des R. Isaak aus Wien im XIII. Jahrhundert über das Kaddischgebet bei Todesfällen jeder Zusammenhang? Werden solche tiefgewurzelte Volksgebräuche wirklich von irgend einem Mystiker erfunden oder entlehnt?

Ein aus altessenischer Tradition schöpfender Commentar zu einer verloren gegangenen Chassidäer-Mischnah — das ist unserer Ueberzeugung nach das den Elias-Namen tragende תנא דבי אליהו רבא und זומא — erzählt Sutta, cap. 20: Die Hölle -- also doch ursprünglich der lebend gedachte Höllenfürst (Leviathan, auf dessen Hörnern die Erde ruht) — spricht vor Gott: „Du hast die Heidensünder in meinen Schlund geworfen, so wirf auch Israel's Sünder hinein, dass ich voll werde!" „Aber Du bist von Götzendienern schon voll," sagt Gott. Doch die Hölle spricht: „Herr, hast Du nicht gesprochen: „Weit auf öffne die Hölle ihren Mund, alle Bösewichter zu verschlingen?" Da trägt Gott Seine Lehre, die durch den Messias erneuerte, vor, und der Davidide Serubbabel verdolmetscht sie und schliesst mit der Doxologie: „Geheiligt werde der Name Gottes und sein Reich erstrecke sich von Welt zu Welt!" Da antworten alle Frommen Amen! Geheiligt u. s. w. אמן יהא שמיה רבא מברך וכו׳, und aus der Tiefe der Hölle erklingt der Ruf in dumpfer Stimme: „Amen!" „Woher," fragt Gott sodann, „kommt der dumpfe Klang?" Und wie die Engel sprechen: „Auch Israel's Frevler lassen, Deine Gerechtigkeit inmitten ihrer Qualen preisend — צדוק הדין —, ihr Amen mit einklingen" — da übergiebt Gott die Schlüssel zur Hölle den Engelsfürsten Michael und Gabriel, und sie führen die reuigen Frevler geheilt und gebadet und in lichten Gewändern vor Gott unter die Reihen der Frommen Israel's und der Heidenwelt, und Alle lobpreisen den Heiligen". —

Natürlich bezeichnet man dieses Büchlein als gar zu jung für ernstliche Berücksichtigung (s. Zunz G. V., 2. Aufl., 121 bis 125). Es gehört dem 12. Jahrhundert an. Und so ist denn auch die — anderswo, in Menor. ha-Maor und Mass. Kalla, dem Akiba beigelegte — hier, cap. 17, erzählte Geschichte zu einem für's Höllenfeuer Holz zusammentragenden Geist, der Rabbi Jochanan ben Sakkai begegnet sein und ihm seinen fünfjährigen Sohn zur Fürsorge anempfohlen haben soll, dass er ihn durch sein Studium der Lehre und seinen Aufruf zum Gemeindegebet mit dem Ruf: ברכו את יי המבורך aus dem bereits sechsjährigen Leiden erlöse, eben eine jener späten Mystikerlegenden, die gewiss das Alter, das sie mit dem Namen ben Sakkai's oder Akiba's beansprucht, nicht hat! Allein mit einem so oberflächlichen Nein ist die Sache doch nicht abgethan. Schon der Essener R. Simon ben Levi, der bis zur Mischnahzeit heranreicht, lehrt, dass das איש״ר, aus voller Kraft gesprochen, das Strafgericht breche und die Para-

diesespforten erschliesse (Sabbath 119b cf. Berachoth 57a und Sota 49a). Auch die Vorstellung, dass die Frevler am Sabbath Ruhe vor den Höllenstrafen finden, die schon die Pessikta, cap. 23 in das Zwiegespräch zwischen Akiba und Turnus Rufus einflicht, beruht auf dem Gedanken, dass die Gebete und Lobgesänge der Frommen am Sabbath im Bethaus oder Speisesaal diese Wirkung der Befreiung ausüben.

Nun sind wir aber vor Kurzem in den Besitz einer uralten und, wie Schreiber dieses in einer bald zu veröffentlichenden Schrift nachzuweisen gedenkt, dem Henochsbuch und der Moses-Apokalypse an Alter vorangehenden Abraham-Apokalypse gelangt, unter dem Namen „Testament of Abraham" von M. R. James in Cambridge 1892 nach verschiedenen Manuscripten herausgegeben, in welcher der Erzvater zuerst auf einer Reise auf dem Cherubwagen Gottes unter Michael's Führung vom jüngsten Gericht, vom Fegefeuer, von der Hölle und dem Paradies Einsicht gewinnt und die Kraft der Fürbitte für die Seele der Sünder kennen lernt, die ihn sodann zum „Lobpreis Gottes" herausfordert. Die Schilderung jedoch, die hier von den Höllen- und Paradieseswelten gegeben wird, und die für die ganze Simon ben Levi-Legende der Fahrt durch den Inferno und Paradiso, wie für deren christliche Vorgänger und Aehnliches, das Vorbild abgegeben hat, knüpft direct an persisch- — das heisst auch chaldäisch- — egyptische Vorstellungen vom Jenseits an. Auch die היכלות und יורדי מרכבה empfangen von hier aus ein ungeahntes Licht.

Nicht zu übersehen ist hier der Umstand, dass die Geister der Urväter, die Seelen der Frommen — נפשות הצדקים — in der ältesten jüdischen Kosmogonie und Eschatologie nach persischem Vorgange einen hervorragenden Platz einnehmen. In deren Reihen aufgenommen zu werden, in den Schooss Abraham's, Isak's und Jakob's einzugehen, ist der Wunsch, der schon im 4. Makkabäerbuch, also in vorchristlicher Zeit, gehegt und im christlich-essenischen Gebet für die Verstorbenen (VIII. Apostol. Constit. 41) ausgesprochen wird, und der die ganze Oekonomie des Jenseits beherrscht. Und der Aufstieg von Stufe zu Stufe der Seligkeit wird unter solchen feierlichen „Amen!"- und „Heilig!"-Rufen, wie bei den lebenden Genossen der Heiligen Gemeinde, so auch im Jenseits — ja nach gnostischer Lehre sogar im kosmischen Leben der Geister, das auf der Siebenzahl der Amen beruht — vollzogen.

Doch wir müssen von diesem Pegasusritt in's Land der Phantasie, über den die Gelehrtenzunft lächelnd den Kopf

schüttelt, weil solche Zusammenhänge nur vorläufig geahnt, nicht bereits erwiesen werden können, zurück zur nüchternen Erforschung des Thatsächlichen.

Eine unmittelbare Beziehung auf die Trauer des Leidtragenden enthält das Kaddisch-Gebet auch in dem Ausdruck ונחמתא — trotz Rapoport und Zunz — nicht. Nur die um Zion's hingegangene Grösse Trauernden sollten in den messianischen Prophetenabschnitten ihre נחמות — Trost verheissenden Worte, die Erlöserhoffnung, finden. Siehe D. Oppenheim in Koback's Jeschurun, 1864, S. 57—63, und meine davon unabhängigen Bemerkungen in Kohut's Aruch, Appendix, S. 59.

Diese prophetischen Vorlesungen, auch schon von Juda Makkabi, II. Makk. 15, 9, als „Tröstungen" verkündet, bildeten die Haphthara oder den Höhepunkt des Gottesdienstes, der mit ברכתא שירתא תושבחתא eingeleitet worden, an den sich die Doxologie oder eigentlich das Gebet um die Ankunft des verheissenen Himmelreichs im Kaddisch schliesslich knüpfte. Was nun ist die Grundform des Kaddisch? Wir besitzen die Formel aramäisch: להוא שמה די אלהא מברך in Daniel II, 20, und in I. Chron. 16, 36, in Psalm 106, 48 und Nehem. 9, 5 hebräisch: ברוך י״י אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, an letzterer Stelle auch die hebräische Form ומרומם על כל ברכה ותהלה, dem לעילא מן כל ברכתא entsprechend. Allein die doxologische Formel mit ihrem Wortschwall erklärt den Inhalt nicht. Dieser liegt in den Anfangs- und Schlussworten: „Geheiligt und erhoben sei Sein heiliger Name in der Welt, die er nach Seinem Wohlgefallen geschaffen hat! Sein Reich bringe Er herbei als König in Bälde und in naher Zeit in unseren Tagen! Grosser Friede komme über uns vom Himmel d. h. von Gott!"

Ein solches Kaddisch hört bereits Henoch im 61. Kapitel von den Auserwählten an jenem Tage des eingetroffenen Himmelreichs anstimmen, und alle Heere und Mächte des Himmels und der Erde wie des Meeres stimmen ein in den Ruf: „Preis dem Namen des Herrn der Geister von Ewigkeit zu Ewigkeit!" Der Nachdruck liegt also immer auf den Worten: „das kommende Himmelreich". Das neutestamentliche „Vater Unser" ist also thatsächlich ein altessenisches Kaddischgebet mit gewissen Zusätzen. So kehrt denn auch das Kaddisch in vielerlei Formen im jüdischen Ritual wieder. Das על הכל יתגדל (s. Mass. Soferim 14, 12 bei Müller) bietet eine, das על כן נקוה לך in dem, gleich letzterem, recht alten, d. h. vortalmudischen Alenu-Gebet eine andere, und die Schlusssätze

der Keduscha mit dem ימלך eine dritte; und wohl auch das אבינו מלכנו גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה eine vierte Form. Kurzum, in der Richtung chassidäischer Sehnsucht nach dem messianischen Zukunftsheil liegt das Kaddisch, und nur im Hinblick auf diese Hoffnung der Gesammtheit soll die Einzeltrauer ihren Trost finden.

Wir kommen nun zur verwandten „Heiligpreisung" der Gottheit, der קדושה. Da die Mischnah diese bereits als Benediction nennt, so lässt man den Engelchorus in seiner Breite aus der kurzen Form hervorgegangen sein, und weiss uns Zunz ganz genau die Zahl der Worte der ältesten Form nach dem reineren Hebräisch zu bestimmen. Wir bedauern, diesen Voraussetzungen nicht zustimmen zu können. Gewiss hat der levitische Gesang „Heilig!" schon in Jesaia's Ohr aus dem Tempel geklungen, ehe er das „Dreimal Heilig!" der Engelchöre im Himmel im Geiste vernommen. Und so hatte der Ezechiel'sche Ruf: „Hoch erhoben und geheiligt werde mein Name unter den Völkern!" (Ez. 38, 23) im Exil bereits eine Gemeinde heiliger Beter geschaffen, ehe noch die Keduscha und das Kaddisch die stereotype Form angenommen hatte. Hat sich nun wirklich an den Sonnenaufgang das Morgengebet, — nach indisch-persischem- oder gar altchaldäischen Vorgang — angeknüpft, so musste, nach Professor Steinthal's treffender Bezeichnung, dieser Gottesdienst dramatisch werden, eine Nachahmung der Engel, die Gott als Herrn der Herrlichkeit beim aufgehenden Tageslicht begrüssen. Die zur Licht-Benediction יוצר אור gehörige קדושה in ihren mannigfach wechselnden Ausdrücken ist demnach, trotz ihres jüngeren Typus, älter als die stereotype dritte Benediction des Sieben- oder Achtzehn-Gebets. Darum hat denn auch das kirchliche Morgengebet jenen älteren Zusammenhang des Trishagion mit dem Schöpfungshymnus des יוצר אור erhalten. Und so zeigt auch bereits das 39. Kapitel von Enoch die Engels-Heiligung: „Dich preisen die nicht schlafenden עירים . . und sprechen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Geister, Er füllt die Erde mit (Geistern) seiner Herrlichkeit!" Und meine Augen sahen die nicht schlafenden, wie sie vor Ihm stehen und preisen: „Gepriesen seiest Du, und gepriesen sei der Name des Herrn von Ewigkeit zu Ewigkeit!" Diese Response ist gewiss älter als die Textänderung Ezech. 3, 12 ברום כבוד י"י ממקומו in das schon eine mystische Himmelsandacht voraussetzende ברוך כ'. Was nun im Gegensatz zum Zunz'schen Axiom sich bei einer Vergleichung der kirchlichen mit der synagogalen Liturgie aufdrängt, ist die

Thatsache, dass der Fortschritt nicht vom Einfachen zur Mannigfaltigkeit, sondern umgekehrt von der Wortfülle zum Einfacheren stattfindet. Die alten Chassidim hatten mehr Zeit als die späteren Alltagsmenschen, die die pharisäisch-chaldäische Lebensordnung annahmen. Ihnen war das Leben hienieden und das Leben im Himmel nichts als Preis und Lobgesang. Sie waren, was im Hiob noch ausschliesslich die Himmlischen sind, auf Erden die Gott täglich preisenden קדושים.

Dabei waren sie in ihrem Eifer auch gar keine sprachlichen Puristen. Ihnen war das יציב neben dem אמת, das קים neben dem נכון, oder das ישתבח neben dem יתהלל trotz aller Tautologie nicht anstössig. Die nüchterne Kritik hat hier nur falsche Maassstäbe. Mit einem Wort: nur aus der Geistesatmosphäre der späteren Essäer, der Nachfolger und Erben der חסידים הראשונים oder ותיקין, lässt sich die gesamte Liturgie begreifen und würdigen. Nur diese Wanderprediger nach dem Beispiel Abrahams, die an den Grenzen der jüdischen Bezirke ihre Coenobien hatten, konnten aus dem griechischen καλῶς ihr קלם „gut heissen", „loben" verfertigen und es in den Gebetswortschatz aufnehmen. So was konnte in der nachrömischen Zeit kaum mehr recht geschehen. Vergleiche übrigens Müller, Soferim, S. 226—230. Nur aus den essäischen Sabbath- und Festmahlzeiten erklärte sich auch drittens das קדוש in der Synagoge, die Heiligung des Tages beim Wein. Schon Rabbi Jochanan am Schluss des 13. Jahrhunderts setzt die Einführung der Heiligung der Sabbath- und Festtage und deren Aussegnung קדושות והבדלות in die Zeit der beginnenden Synagoge — אכה"נ תקנום (Berachoth 33a), und darauf zielt nun das synagogale Festgebet, daselbst 33b, ותודיענו, das Rab und Samuel bereits als stereotyp kennen, und das daher in die älteste Zeit zurückreicht, deutlich mit den Worten קדשת והבדלת hin. Was will es nun sagen, wenn uns Pessachim 101a Rab und Samuel belehren, dass nur beim Mahl die Sabbath- und Festheiligung stattfinden solle, und die Späteren in dem Kiddusch der Synagoge nur eine Concession an die im Nebenzimmer einlogierten Armen, die dort gespeist werden, erblicken? So viel, dass man in Babylon aus altessäischer Gewohnheit sich ganz herausgelebt hatte. Man weiss nicht mehr, dass die חבורותו oder Chassidimgenossenschaften (siehe Tossafoth s. v. ד' אכלו ושת) wenigstens noch beim Neumonsdfest ihr Mahl in der Synagogenhalle des Tempels und auch des späteren Synhedrialgebäudes abhielten, noch viel weniger, dass Festmahl

und Gebet mit Lehrvortrag in den Essäergenossenschaften in einander übergingen, wie das aus Philo und Josephus ersichtlich ist. Das Festmahl war selbst ein Gottesdienst, ein שלחן שלש סעודות לפני ה׳, daher der hohe Werth, der überhaupt den und besonders dem abschliessenden Habdalahmahl in altessäischen Kreisen beigelegt wird. Selbst den Weintropfen vom Kiddusch- und Habdalahbecher, besonders dem letzteren, schrieb man schon im Midrasch Schocher Tob., Psalm 35, cf. Pirke di-R. Eliëser, 20, und Tossafot, Pesachim 100 b, magische Wunderkraft zu.

Auch beim Neumondsfest gab es eine קדוש-Benediction, so gut wie beim Trauermahl eine besondere Benediction überliefert wird. Siehe Mass. Soferim 19, 9 und 11 und dazu Müller.

Recht mystisch und einen altpersischen Ursprung verrathend ist die auch in das Neumondsgebet gerathene Midraschlegende von dem Sühnopfer, das Gott im שעיר לחטאת für sich selbst verlangt מפני שמעטתי את הירח. Es ist Schreiber dieses bis jetzt nur im Indischen eine Urform der Legende begegnet, die wohl im Persischen der jüdischen monotheistisch gefärbten näher kam. Der Mond Soma hat von den dreissig Töchtern Daksha's, die ihm derselbe zu Frauen gegeben, nur Eine, Rohini, als Weib geehrt und die anderen treubrüchig verlassen. Darum schwand er ohnmächtig fünfzehn Tage lang dahin, und durch Reue gewann er seine Stärke und Grösse immer wieder (S. Monier Williams, Indian Wisdom, 241, note). Die jüdische Legende lässt den Mond durch Neid auf die Sonne sündigen und den Mond seine Strafe durch Verkleinerung büssen mit der Aussicht, dass er seine alte, der Sonne ebenbürtige Gestalt dereinst wieder erhalten werde. Soll das Sühnopfer für den Mond oder die göttliche Verkleinerung desselben die Zeit der Welterneuerung herbeiführen? Wiederum eine nur in den essäischen Kreisen mögliche Ideen-Association!

Wir kommen schliesslich zum jüdischen „Vater Unser!“ dem אבינו מלכנו. Thaanith 25 b wird erzählt: „Es war grosser Regenmangel, und R. Eliëser trat vor die Lade und betete die 24 Segenssprüche der Mischnah II. 1, doch ohne Erfolg. Sobald R. Akiba jedoch vor die Lade trat und betete: „Unser Vater! Unser König! Wir haben keinen König ausser Dir! Um Deinetwillen erbarme Dich unserer!“ — da fiel Regen. „Nicht weil R. Eliëser geringer, sondern weil Akiba demüthiger ist,“ ertönte das Himmelsecho.

Ueber diese Stelle springen nun unsere Talmudbeflissenen rasch her und machen Akiba zum Urheber des Abinu Malkenu-Gebets. Allein, dass er dasselbe verfasst habe, ist ebenso wenig anzunehmen, wie dass R. Eliëser die stereotypen vierundzwanzig Benedictionen des Fasttags verfasst habe. Im Gegentheil. Akiba's Gebet wird nur nach den beiden Anfangssätzen citiert und als bekannt vorausgesetzt. Nehmen wir wieder die von unseren Talmudisten über die Schulter angesehenen Apokryphen zur Hand, so finden wir im 1. Makkabäerbuch 3, 60: [Vater, Herr] im Himmel, wie Dein Wille, so geschehe es! שבשמים עשה כרצונך [אבינו], cf. Tosefta Berachoth 3, R. Eliëser's Gebet und daselbst 4,9: — אבינו שבשמים חננו וזכור ברית אבותנו; ferner II. Makk. 1, 24 in dem Gebet [Esra's oder Josua's, fälschlich] Jonathan's אתה לבדך מלך הטוב והמטיב u. s. w. אתה לבדך; daselbst 8, 15: עשה למען ברית אבותינו עשה למען שמך הגדול שנקרא עלינו. Im III. Makkabäerbuch, einem **echt** therapeutischen Documente, wird Gott als האל הגדול והגבור אבינו אב הרחמן in cap. 5, 7 und 6, 2—3 angefleht.

Und so könnte durch die ganze Litteratur Musterung gehalten werden, um zu erweisen, dass dieses Vater-Unser-Gebet aus vorchristlicher Zeit und aus den Kreisen, in denen das אבינו שבשמים geläufig war, also von den Gott stets sich nahefühlenden Chassidim, herstammt.

Es sei mir gestattet, hier folgende sehr wichtige Beobachtung anzuschliessen. Christliche Gelehrte, die das Judenthum allein aus der Vogelperspective des antijudäisch gefärbten Neuen Testaments kennen oder beurtheilen, behaupten, dass der Ruf „Vater im Himmel" nicht die christliche Gottesliebe, sondern nur die jüdische Exclusivität bekunde. So der als Autorität überall citirte Weber, System der altsynagogalen Theologie, S. 150. Wenn Jesus Matthaeus 13, 9 zu seinen Jüngern sagt: „Nennet keinen Menschen auf Erden Vater; Gott im Himmel allein ist Euer Vater!" — so reflectiert das auf die echt essäische Sitte, den Lehrer, das Oberhaupt der Genossenschaft, mit dem Titel אבא zu bezeichnen. So kennzeichnen sich auch im Talmud die Essäerführer durch den Namen אבא statt רבי. Jesus will nun den Namen Vater für Gott allein, den himmlischen Vater, reserviert und die neue Gemeinde zu einer vollen Brüderschaft geeint sehen. Er selbst ist mehr der Bruder, der geliebte Sohn Gottes aus der Brüderschaft. — Für die Vaterschaft Gottes hat er keine neue Idee oder neue Empfindung herbeizubringen. Die Vaterschaft

Gottes allen Menschen gegenüber ist in neutestamentlicher Zeit unbestrittenes jüdisches Gefühl und drückt sich im Kreise der Essäer oft so aus, dass der heilige Beter sich als besonderer Liebling Gott, dem Vater Aller, nähert. So erscheint in Thaanith, Mischnah 19a und Talmud 23b, Onias, der Essener, und sein Enkel mit dem Ruf אבא, ganz wie Jesus im Neuen Testament. Aber schon in Jesaias 63, 16 und 64, 7 hat der Ruf „Unser Vater!" aus später nachexilischer Zeit eine Gott sich weihende Gemeinde von Betern zum Resonnanzboden! Und dieser sanfte Gemüthston klingt denn auch durch alle alten Gebete, besonders in dem lyrischen אהבה רבה, wieder.

Kurzum, je weiter wir in der ältesten rabbinischen und hellenistischen Litteratur Umschau halten, desto mehr werden wir zu der Annahme hingedrängt, dass bei allem Schwanken der Form des Ausdrucks die Grundtypen der Liturgie durch Jahrhunderte dieselben geblieben sind. Diese Erscheinung aber lässt sich nur dadurch erklären, dass es eine bestimmte Klasse oder geschlossene Zunft gegeben haben müsse, deren Aufgabe es war, den traditionellen Stoff bei aller individuellen Freiheit des Gebrauchs zu erhalten. Nehmen wir nun die Wunder wirkende Kraft wahr, die die Volkssage des Josephus den frommen Betern bei grossen Volkskalamitäten zuschrieb, beachten wir die Spuren und Trümmer poetischer Versuche mitten in der Prosa der Liturgie oder der talmudistischen Tradition — cf. Tanna de- be Eliahu Rabba 11 mit Aboda sarah 24b (ein vielleicht auf die Thoralade in Procession gedichteter Gesang, der sich schriftlich erhalten hat) — und ziehen wir die Bemerkungen über die Essäergesänge bei Philo — der selbst, nebenbei gesagt, ohne Zweifel selbst Essäer war, wie gelegentlich nachgewiesen werden soll — in Betracht, so kommen wir zu dem Schluss, dass alle unsere Gebete, auch die späteren poetanischen Alphabetarien, bis auf den Mystiker Eliëser ha-Kalir, aus dem Kreis der Essäer, resp. der Chassidim in directer Traditionskette stammen. Die frommen Begründer der jüdischen Colonie und der Synagoge schmolzen allmählich zu den drei Kreisen: von Mystikern, im Style des R. Simon b. Jochai und R. Simon b. Lewi, von Hagadisten im Style des R. Pinchas ben Jair und R. Simon Chassida und von Vorbetern und Liturgen zusammen, nachdem sie an die nachmakkabäische Pharisäerpartei und später an die werdende Kirche und die Gnostikersecten ihre Stärke und numerische Kraft abgegeben hatten.

Zur Erklärung schwieriger Stellen in Talmud und Midrasch.

Von

Dr. J. Fürst in Mannheim.

Die höchst bedeutsamen Ausführungen von Perles in den ersten Nummern dieser Zeitschrift geben mir Anlass zu einigen Bemerkungen, welche ich dem Urtheile der Sachkenner unterbreite.

Vollberechtigt sind die vorgenommenen Aenderungen von לברות und מורנות in ליבורנא und בורנית, (oben S. 9 f.) und besonders glücklich die Erklärung von ליבורנא אספיר (hesperische, spanische Schnellsegler), ferner die Berichtigung von בנימוסין (Ber. r. c. 16) in בנווסין (durch Schifffahrt), (oben S. 12) von ריסין in נסין (νῆσοι) (S. 13). Für מריטין, welches ich mit Levy unrichtig mit homines triti erklärt hatte, ziehe ich die Aenderung in הדיוטין (S. 14) vor.

Dagegen kann ich der Aenderung von פסטירין in מסטירין in der Stelle Kohel. r. zu 2, 9 אף חכמתי עמדה לי אמר שלמה כל תורה שלמדתי בוקנותי פסטירין באף נתקיימה בי nicht zustimmen (oben S. 68). Diese Aenderung lässt das Wort אף unberücksichtigt. Auch heisst מסטירין nicht: im Geheimen. „Die Thora, die ich als Geheimniss lernte", giebt keinen rechten Sinn; auch ist dabei בוקנותי unerklärt: warum soll die in der Jugend erlernte (zugegeben: als Geheimniss erlernte) Thora ihm nicht geblieben sein? Auch lässt sich nicht willkürlich מסטירין mit בצינעא identificiren. Der Haggadist will vielmehr das Wort אף erklären: „Obgleich das in der Jugend Erlernte besser haftet, so hat doch die mit Eifer, Leidenschaft (אף) im Greisenalter erlernte Thora die Wirkung, dass sie mir verblieben ist.."

Zu diesem inneren Grunde kommt noch der folgende äussere Grund. Die Abschreiber konnten wohl versucht sein, die schwierige Lesart des seltenen und ihnen unverständlichen פסטירין in das ihnen bekannte מסטירין umzuändern. Nimmermehr aber konnten sie versucht sein, die leicht zu verstehende Lesung מסטירין in פסטירין zu ändern. Das Wort פסטירין ist das griechische πασσύριον oder πανσύδιον, von Grund aus, mit aller Macht. „Alle die Thora, die ich, wenn auch im Greisen-

alter, mit aller Macht (אף חכמתי, die mit Eifer erworbene Weisheit) erlernt habe, ist mir geblieben."

Sehr sinnreich dagegen und unstreitig richtig ist (das.) die Erklärung des Satzes in Pesikta r. c. 2, 1 אנכי ה' אלקיך אדשבי אנכי אינך עומד במטמונך: „Du vermagst mein geheimstes Wesen nicht zu ergründen."

Was oben über Aenderungen schwieriger Lesarten bemerkt ist, das trifft auch in der Stelle Schem. r. § 47 zu: Wer wird das leicht verständliche דאיממא in das schwierige דאימתן ändern? Also haben wir auch hier die schwierigere Lesart der leichteren vorzuziehen. Ferner wer wird sagen: „Lernet die Thora wachend und früh aufstehend in der Nacht?" קרץ kann doch nur heissen: des Morgens, mit der Morgenröthe aufstehen, kann aber doch nicht mit בלילה verbunden werden: es müsste heissen דשהירין בלילה ודקריצין. Und selbst dann wäre es nicht recht, denn R. Simon ben Lakisch sagte offenbar שחרית mit Bezug auf das biblische שחורות כעורב; vgl. Wajikra. r. § 19: קוצותיו תלתלים שחורות כעורב . . . . במי הן מתקיימות במי שמשחיר בהן א"ר שמואל בר אמי דברי תורה צריכין השחרה והערבה.

Und ausserdem ist es nicht widersinnig, dass R. Jochanan seinen Schülern empfehlen sollte, die Thora bei Tag (דאיממא) zu studieren und dass der Nämliche nichtsdestoweniger zugestehen sollte, dass das Lernen der Thora hauptsächlich bei Nacht stattfinden soll? Wenn Letzteres seine Meinung ist, warum empfiehlt er seinen Schülern das Gegentheil? Denn wenn er sagt: „lernet die Thora bei Tag," so versteht jeder Vernünftige darunter: lernet sie nicht bei Nacht. Anders wenn er sagen würde: lernet sie auch bei Tage. Dass es sich aber hier um einen Gegensatz in der Zeit des Lernens der schriftlichen Lehre und der Mischnah zwischen R. Simon ben Lakisch und R. Jochanan handele, beweist der fernere Zusatz: ורבנן אמרו ביום ובלילה . . . לפיכך דתקינו חכמים שיהו המשנין יושבין בבקר ובערב.

„Die Rabbinen aber weichen sowohl von der Meinung des R. Simon ben Lakisch, wie von der des R. Jochanan ab und sagen, die Mischnah muss man lernen bei Tage und bei Nacht. . . . Deshalb haben die Weisen angeordnet, dass die, welche in der Mischna zu unterrichten haben, Morgens und Abends in diesem ihrem Berufe sitzen."

Wenn nun noch das Thargum zu Echa 2, 19 zeigt, dass unter קומי רני בלילה da רנה קומי . . . עסי בראש אשמורות dort wiedergegeben wird durch

במשנה בלילה ובפתגמי אורייתא בשירוי שפרפרא so müssen wir, da ודקריצין בלילה widersinnig ist, (mit der Morgenröthe aufstehend in der Nacht) דיתרוסין (δευτέρωσιν Mischnah) lesen für דקרין. Das Thargum Echa 2, 19 drückt die Meinung Resch Lakischs aus. Dem gegenüber sagt R. Jochanan למדו תורה דאיממין, lernet die schriftliche Lehre (διάμειπτον) abwechselnd (bei Tag oder bei Nacht). Nichtsdestoweniger gesteht R. Jochanan dem Resch Lakisch zu שאין רנה של תורה אלא בלילה, dass das Mischnahstudium bei Nacht statt haben soll, während die Rabbinen sagen: das Mischnastudium soll Tags und Nachts stattfinden. Deshalb haben die Weisen angeordnet, dass die, welche in der Mischnah unterrichten, in diesem ihrem Berufe bei Tage und bei Nacht sitzen.

Sehr häufig kommt in den Talmuden das Wort אלונתיתא, אלונתית vor, theils als Heilsalbe, theils als Heiltrank. Als Heilsalbe wird es erwähnt Jer. Schabb. XIV f. 14c unten: סכין אלינתין לחולה בשבת; als Heiltrank in Babli Schabb. 140a אלונתית יין ישן ומים צלולין ואפרסמון דעבדי לבי מסותא למיקר. Kohut erklärt das Wort mit oleunctus, Oelsalbe, das Wort oleunctus existirt aber nicht im Lateinischen.

Unter אלונתית oder אלינתין haben wir vielmehr das griechische οἰνάνθινον (οἶνον oder μύρον, auch ἔλαιον) zu verstehen, und ist das Erzeugniss der Mischung der Oenantheblüthe mit verschiedenen Ingredientien: heissem Wasser, altem Wein, Balsam und gewürzigen Oelen gemeint. Der Uebergang von נ in ל und umgekehrt, ist nichts Seltenes, wie לונבי und לולבי, oder נדנא und לדנא; οἰνάνθη aber oder οἰνανθίς ist die Beere der vitis labrusca, der wilden Rebe. Plinius im letzten Capitel des 12. Buches sagt davon: „Ebendahin gehört auch die Oenanthe, das ist die Beere der vitis labrusca. Sie wird gesammelt, wenn sie in der Blüthe steht, denn da hat sie den feinsten Duft.“ Und 14, 18 sagt er: „Das sogenannte Oenanthinum wird aus der labrusca, d. h. der wilden Rebe, gewonnen, indem man aus ihren Blumen zwei Pfund in einen Cadus Most einweicht und nach dreissig Tagen wieder herausnimmt.“ Vorher wird angeführt, dass es zu Heilzwecken diente. Und 23, 14: „Die Labrusca trägt die oft erwähnte Oenanthe . . .; die in Wasser gekochte und mit zwei Bechern koischen Weines genommene Wurzel . . . wird den Wassersüchtigen gegeben.“ Und über die Oenanthesalbe sagt er 15, 7: „Die Oenanthinumsalbe wird aus der Oenanthe selbst bereitet, wie beiden Salben schon gesagt worden. In das Mostöl wird bei gelindem Feuer Most eingekocht. Andre thun dies ohne

Feuer, indem sie 22 Tage hindurch jeden Tag zwei Mal Weinhülsen herumlegen, wodurch der Most vom Oel verzehrt wird. Andere setzen nicht nur Majoran, sondern auch noch kostbarere Specereien hinzu.

Ein anderes Wort, das oft irrig erklärt worden, ist das Kilajim I, 4 und sonst vorkommende קרוסמומלין, welches Levy und Kohut mit χρυσόμηλον, Goldapfel wiedergeben. Richtig dagegen hat es Dr. Schwarz in seinem vortrefflichen Werke Hegjon Arje mit Crustuminum, pl. Crustumina, übersetzt und als מין מיוחד ממיני אגסים, eine vorzügliche Sorte Birnen erklärt. Nur darin irrt der berühmte Gelehrte dass er den Ursprungsort Crustumeria nennt. Crustumeria war nach Plinius III, 9 eine Stadt in Latium, während die crustuminischen Birnen ihren Namen von der ehemaligen Stadt Crustumium haben, nach welcher der ager Crustuminus, das crustuminische Gebiet benannt ist (Plinius III, 8 Ende). Doch das ist nebensächlich. Von diesen crustuminischen Birnen sagt Plinius 15, 16: „Unter allen Birnen haben die crustuminischen den feinsten Geschmack." Auch Meursius erklärt κουστούμινον mit Crustuminum pirum.

Ein anderes mannigfach gedeutetes Wort ist das in Pesikta bachod. haseh. l. f. 104b vorkommende פרקדסין oder, wie eine Lesart lautet פרקריסין. Es heisst dort: (ראה אותה) אצל פרקדום (פרקרום) ומילא חיקה פרקסין (פרקריסין). Levy erklärt פרקדסין für καρπός, Mehrzahl פקריסין, und פקרום für καρποδότης, Perles in seinem kleinen, aber sehr bedeutenden Werkchen „Miscellen zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde" für species, speciaria und פרקרום für speciarius, Verkäufer von Specereiwaaren. Es soll das ם am Anfang des Wortes weggefallen sein. Ich wüsste kein Beispiel eines Wegfalls von ם in einem mit סם anfangenden Worte. Kohut übersetzt es mit πάγχρηστον, Zuckerwerk. Ich halte das Wort פרקריסין für identisch mit פנקריסין in Jer. Terum. II, 3 (Jer. Schabb. III, 1) in dem Satze וטצמן יפה כפנקריסין, und in dem sprüchwörtlichen Satze (Jer. Sota I, 17b IX, 24b) יפה מפסוף שאכלנו בילדותינו מפנקריסין שאכלנו בזקנותינו. Weil dieser Satz in Pea VII f. 20a geschrieben ist יפה מפסוף שאכלנו בילדותינו מפרסקין שאכלנו בזקנותינו so glaubte sich Levy berechtigt, auch פנקריסין mit Pfirsich zu übersetzen, während doch an jener Stelle nur aus Versehen die Verwechselung vorgegangen ist.

Nun ist προκνίς und προκρίς eine Art gedörrter Feigen. Henricus Stephanus im Thesaurus sagt darüber: προκνίς ficuum species quaedam, Hesych. εἶδος ἰσχάδων, vitiose προκρίδες ἰσχάδες

ap. Polluc. 6, 81. Das Wort lautete demnach פרוקרים und פרוקנים ursprünglich, und es ist erklärlich, dass auch פנקרים durch Versetzung aus פרקנים daraus geworden sein kann. Also ist Pesikta 104b zu übersetzen: „er sah sie bei dem Verkäufer von getrockneten Feigen (προκρεύς) und füllte ihren Schooss mit getrockneten Feigen.“ Die Stelle in Terum. II, 3 würde heissen: „und ihr Geschmack war so gut, wie der von getrockneten Feigen“; und die noch mehrmals vorkommende sprüchwörtliche Redensart würde heissen: „Besser waren die Frühfeigen, die wir in unserer Jugend gegessen, als die getrockneten Feigen, die wir in unserem Greisenalter assen.“ In Ab. sara 38b ist הקפריסין nach Jer. Aboda sara f. 42d in תפנקיסין zu berichtigen.

Merkwürdig ist die Entlehnung von ursprünglich specifisch christlichen Bezeichnungen, wovon סגדקנום ein Beispiel ist, welches Perles erklärt hat. Dahin gehört auch, dass φωτίζεσθαι, welches von den griechischen Kirchenschriftstellern gebraucht wird für „sich taufen lassen“, eigentl. erleuchtet werden, indem man dem Götzendienst entsagt, und in ähnlicher Bedeutung in dem jüdischen Wortschatz sich findet. So wird in Ber. r. § 86 der Name Potiphar dahin erklärt, dass er Anfangs מפטם עגלים לע״ז Kälber für die Götzen gemästet hat (Potiphera habe er geheissen שהיה פרע עצמיו לע״ז) aber wie Joseph in sein Haus gekommen כיון שנכנם פר לשם sei er erleuchtet worden, נעשה פוטינון, erkannte er nämlich die Verwerflichkeit des Götzendienstes und entsagte demselben. So finden wir im älteren Tanchuma, von Buber herausgegeben, Wajescheb, § 16 למה נקרא שמו פוטיפר שנכנם לביתו של פרעה ונעשה פוטינום, es ist nach Jalkut I, § 145 zu berichtigen: כיון שנכנם יוסף לביתו נעשה פוטינום „Nachdem Joseph in sein Haus gekommen, war der (Potiphar) erleuchtet, liess er vom Götzendienste.

In Jelammedenu zu 4 B. M. 10, 29 wird der Name Phutiel, der dem Jithro beigelegt wird, als „Licht Gottes, von Gott erleuchtet“ gedeutet: שהאיר במעשים טובים שאתה אומר ביונית פוטיא, weil er hervorgeleuchtet durch tugendhafte Werke, denn im Griechischen heisst es φῶτα. Und wenn in Mechiltha Jithro der dem Midianiten Jithro beigelegte Name Phutiel damit begründet wird, שנפטר מע״ז, dass er dem Götzendienst entsagt hat, so liegt dem die Deutung des Wortes zu Grunde, als wäre es von φῶτα und אל „die Erleuchtungen durch Gott“. Also an die Identificierung von πουτάνη, Buhler — wie Perles meint, und Kohut nach ihm — ist nicht zu denken. Wenn

Perles ferner אל תקרא שפמים אלא שפוטים (Mechilta Beschallach) in Bezug auf Joas ebenfalls mit πουτάνη erklärt und Kohut ihm darin folgt, so ist übersehen, dass שפוטים ein echt hebräisches Wort ist, vergl. Jechesk. 23, 10 ושפוטים עשו בה. Wenn es πουτάνη wäre, so bliebe das ש unerklärt.

Auch für אפמניות in Kohel. r. ist die Erklärung von Graetz die einfachste.

Ein Wort, welches gar nicht existiert, nämlich ליטמא in Jalkut II f. 50c, führen Levy und Kohut in ihrem bezügl. Wörterbb. auf. Die Stelle lautet והיה לו ליטמא אחת של מרגליות נאות. Levy erklärt das Wort mit „Bündel", Kohut aus dem Arabischen mit Gewürzbüchschen. Dieses Midraschbeispiel kommt öfters vor, in Bem. r. § 4, Tanchuma II Bemidb. § 20, und überall ist das Wort anders corrumpiert. Dergelehrte Herausgeber und Erklärer des älteren Midrasch Tanchuma hat dafür das richtige ליניאה gesetzt ליניאה של מרגליות, λινέα μαργαριτῶν, linea margaritarum, eine Schnur Perlen. Der Ausdruck kommt auch in Midr. Schir s. v. צוואך בחרוזים vor: כלוניא של מרגליות „wie eine Schnur Perlen".

Ich muss mich selbst eines solchen Fehlers schuldig bekennen, ein nicht existierendes Wort in das Wörterbuch aufgenommen zu haben, nämlich ausser dem von Perles schon gerügten מריטין das Wort לוטום, welches ich nach Levy mit λιτός, „schlicht, gering, niedrig", übersetzt hatte. Auch dieses Wort לוטום ist aus dem Lexikon zu streichen. Es ist die Stelle in Ber. r. § 20 משל באשה אחת משל בית מברינום שהיתה ללסטים אחד gemeint, wo unsere Ausgg. haben נשואה לווטום אחד. Es ist aber zu lesen: שהיתה נשואה לוולוטים אחד, „welche an einen Senator (oder Rathsherrn einer Provinzstadt) verheirathet war, der sie schlecht behandelte." Das Wort וולוטים ist das gleiche wie בולווטים oder בולבטים = βουλευτής.

Das nämliche Wort kommt in Midrasch Schemuel Cap. 2 vor ללוטום שעבר עני על פתחו לפני שולחנו. Kohut übersetzt לוטום mit laetus, ein Fröhlicher, während er לוטום in Ber. r. § 20 mit „lentus, ein am Boden Haftender" erklärt. Das Gleichniss in Midr. Schemuel ist das gleiche, wie das in Berach. 31 b vorgetragene. Statt ללוטום steht aber dort למלך ברי״ד, wir dürfen also sicher schliessen, dass für „König" es in Midr. Schem. heisst: „ein Senator hielt eine grosse Mahlzeit, da ging ein Armer an seiner Thür vorbei" etc.

Manche haggadische Gleichnisse sind verstümmelt und entstellt; so die Stelle in Midr. Tehillim Ps. 9, 13 ר׳ אבהו בשם ר׳ אלעזר אמר כל צדיק וצדיק שאי״ה הורגין אותו הקב״ה כותבו

בפורפוריא שלו שנאמר ידין בגוים מלא גויות והגבה אומר לאו"ה למה הרגתם הצדיקים שלי בגין ר"ח בן תרדיון וכל הנהרגין על קידוש שמי והן כופרים ואומרים לא הרגנו אותם מיד הביא הקב"ה פורפוריא שלו ודן אותם.

Was soll das heissen, dass Gott die Märtyrer auf seinen Purpurmantel schreibt? Und wie passt der Psalmvers: „er richtet unter den Völkern, voll von Leichnamen" hierzu? Soll das heissen, der Purpurmantel sei voll von Namen von Leichnamen?

Perles hat daher gemeint, es sei hier angespielt auf die Purpurdinte, deren sich die byzantinischen Kaiser zur Namensunterschrift unter Briefen und Urkunden bedienten, welche Purpurdinte ausschliesslich dem Kaiser zum Gebrauch zustand. Gott schreibe die Märtyrer בפורפוריא שלו mit seiner Purpurdinte, und wenn die Völker leugnen, hole Gott sofort „die Purpurdinte", wir sollten erwarten: er hole das Verzeichniss, mit Purpurdinte geschrieben. So aber heisst es nicht. Perles übersetzt freilich seiner Annahme zu Liebe: „sofort holt Gott seine Purpurschrift". Aber so beliebig kann man doch mit den Bedeutungen der Wörter nicht umspringen.

Vergleichen wir aber die Ursprungsstelle im Jelammedenu, wiedergegeben im Jalkut zu Ps. 110, 6, so lautet der Bericht klarer und bestimmter gegenüber dem Verschwommenen im Midr. Tehillim. Dort lautet es: אמרו רבותינו כל נפש ונפש שהרג עשו מישראל כביכול נטל הקב"ה מדם כל נפש ונפש וטובל בפורפוריון שלו עד שצבעה דם וכשיגיע יום הדין ויושב עליו בבימה לדון אותו לובש אותה פורפוריון ומראה לן גופו של כל צדיק וצדיק רשום עליה שנאמר ידין בגוים מלא גויות: Hier ist Alles plastisch und bestimmt: statt או"ה steht hier עשו, das römische Reich; alles Plastische z. B. טובל פורפורין שלו oder יושב עליו בבימה oder גופו של כל צדיק וצדיק רשום עליה ist im Midrasch Tehill. verwischt. Sofort erkennt man das Gemachte und Entstellte im Midrasch Tehillim, wie das Ursprüngliche und Plastische im Jelammedenu hervortritt. Hier passt auch der Vers ידין בגוים מלא גויות; denn auf dem Pupurmantel ist גופו של כל צדיק וצדיק רשום עליה gewissermassen ein Bild der Leiche jedes Märtyrers abgedruckt. Somit ist diese Stelle des Midr. Tehillim nach der oben erwähnten im Jelammedenu zu berichtigen.

Wenden wir noch unsere Aufmerksamkeit auf Pesikta rabbathi c. 23, S. 116a. R. Judan und R. Eibu sagten im Namen des R. Simon ben Lakisch מלך בי"ן כשהוא כילסופום (ג"א כילופים) אומר לעבדיו עשו עמכם יום אחד ועמי ששה ימים. Die Lesung כילסופום ändert Ephraim Margolioth in פילסופום,

welches auch wahrscheinlich hier gestanden haben mag, ohne jedoch richtig zu sein. Lewy und Kohut ziehen die Lesung כילופים vor, und erklären es für χαλεπός, streng, hart. „Ein irdischer König, wenn er streng ist, verlangt von seinen Dienern: arbeitet für euch einen Tag, und für mich sechs Tage. Gott aber sagte zu Israel: meine Kinder! arbeitet für euch sechs Tage und für mich einen Tag.“ Das kann nicht richtig sein: wir erwarten: ein irdischer König, selbst wenn er wohlwollend ist, verlangt von seinen Dienern etc. Noch unglücklicher ist die Correctur von Friedmann פולמיסטים, ein irdischer König, wenn er ein Krieger ist, verlangt von seinen Dienern: arbeitet für euch einen Tag.“ Güdemann will פולמיטים, πολύμητις lesen. „Ein irdischer König, wenn er klug ist, verlangt von seinen Dienern, arbeitet für mich sechs Tage etc.“ Man weiss nicht, worin die Klugheit bestehen soll; etwa auf seinen Vortheil bedacht? Da passt der Gegensatz nicht: „Gott aber verlangt nur einen Tag für sich.“

Der Gegensatz „Gott aber etc.“ zeigt, dass im ersten Satz ein Beiwort gestanden, welches bedeutet: grossmüthig, wohlwollend, und da bietet sich das Beiwort פילוטימום φιλότιμος, grossmüthig, freigebig (vgl. φιλοτιμεῖσθαι, schenken). „Ein irdischer König, selbst wenn er grossmüthig ist, verlangt von seinen Dienern: arbeitet für euch einen Tag, und für mich sechs Tage: nicht so der Allheilige.“

Ebenso wie hier כילסופים aus der falschen Lesung פילוסופים entstanden zu sein scheint, welches פילוסופים selbst wieder für das den Abschreibern unbekannte פילוטימום gesetzt worden, ist auch in Jer. Berach. IX, 1 Ende, das Wort פולסופים an unrichtiger Stelle. Dort heisst es: R. Simon ben Lakisch sagte: Hat ein Mensch irgend einen Verwandten, der reich ist, so gesteht er die Verwandtschaft ein; hat er aber einen Verwandten, der arm ist, so verleugnet er ihn. Anders verfährt Gott. Als Israel in der schlimmsten Lage sich befand, nannte er sie „meine Brüder, meine Freunde.“ R. Abbun und R. Acha im Namen v. R Simon b. Lakisch sagten: Hat ein Mensch einen Verwandten, wenn jener nämlich ein Philosoph ist, so sagt er: Dieser N. N. da rechnet sich verwandt mit mir; aber Gott nennt ganz Israel seine Verwandten wie es Ps. 148 heisst: „Er erhöhte die Würde seines Volkes, den Ruhm aller seiner Frommen, der Kinder Israels, des ihm verwandten Volkes.“ Das Wort פילוסופים kann sich nicht auf den beziehen, dessen Verwandtschaft soll anerkannt werden; denn da könnte es nicht heissen: der. N.N. der (berühmte) Philosoph rechnet sich

verwandt mit mir (צ"ל לי) אהן פלן מתקרב לן, sondern es muss sich auf den beziehen, der die Verwandtschaft mit dem אהן פלן nicht geradezu ableugnet. Was soll nun das heissen, „wenn er ein Philosoph ist"? Wir werden also auch hier פילומימום zu lesen haben anstatt פילוסופום: „Hat Jemand, selbst wenn er grossmüthig (wohlwollend) ist, einen Verwandten: so sagt er: Jener N. N. da rechnet sich verwandt mit mir;" Gott aber nennt ganz Israel seine ihm Nahestehenden, seine Verwandten."

In meinem Glossarium hatte ich ferner nach Sachs die Stelle in Sifre 4. B. M. § 115 (Menachoth 44a, Pesachim 87b, erhalten in Jalkut II f. 9d) נפי דרומי übersetzt „Eure römische Liebden." Das war unrichtig; diese Erklärung passt nicht zur Stelle. Man konnte wohl sagen: ἡ ὑμετέρα ἀγάπη, „Eure Liebden!", aber doch nicht: Eure römische Liebden." Der Ausdruck ist vielmehr eine Schwurformel, wie der Commentar zur Stelle beifügt, aber nicht, wie Kohut sonderbarerweise erklärt: „Beim römischen Cupido!" sondern: „bei der Liebe zu Rom!"

Der aufmerksame Forscher wird noch manche Gelegenheit zur Erklärung schwieriger Wörter und Stellen finden. Es muss dabei stets auf das vom Zusammenhang der Stelle Geforderte und auf den begründenden Schriftvers wohl geachtet werden, um den richtigen Sinn der Stelle und das vom Zuhammenhang und der begründenden Schriftstelle erforderte Wort richtig zu eruieren.

Die Hoschanot des Gaon R. Saadia.

Das erste Mal ediert und auf Grund dreier Yemen-Mss. kritisch beleuchtet

von

Dr. Alexander Kohut in New-York.

I. Einleitende Bemerkungen.

Das saadianische Millennium, wird zweifellos, wenn erst — obwohl bedauerlicherweise etwas verspätet — die Schriften Saadia's, dieses, wie Ibn Esra ihn nannte, ראש המדברים בכל מקום, aus der Werkstätte der Gelehrten herausgetreten

sein werden, die vielumfassende segensreiche Thätigkeit dieser Zierde Israels würdig darthun. Nicht den letzten Platz in dieser Würdigung wird Saadia's peitanische Leistung einnehmen. Zu den von Rapoport (Bikkure ha-Ittim IX, 22 Note 21) Zunz (Literaturgeschichte d. s. P., S. 93 ff), Landshuth (Ammude ha-Abodah, S. 286 ff.), Steinschneider (Catalog der Bodleiana, pag. 2203—2217a), Dukes (Zur Kenntniss der neuhebr. P.), Luzzatto (cf. u. A. L. B. d. Orients, an den von Landshuth citierten Stellen) und Anderen mit Erfolg unternommenen Untersuchungen wird noch eine reiche Ausbeute hinzutreten, um Saadia von der Seite seiner liturgischen Schöpfungen zu charakterisieren. Eine wahre Fundgrube wird die kritische Beleuchtung seines lange Zeit verloren geglaubten Ritualwerkes, auf welches in unklarem Hinweis Wolf (Bibl. Hebr. I, 936 No. 15; II, 1460—1; III, 861) aufmerksam machte, in dieser Beziehung bieten. Dieses seit dem 12. Jahrhundert so vielfach erwähnte Werk (Quellennachweise bei Zunz, Ritus, S. 19 Anm. a)[1]) ist von dem genialen Steinschneider im Jahre 1851 in der Bodleiana entdeckt worden (s. dessen Cat. Bodl., p. 2203—16). Auf die Wichtigkeit des Fundes hat bald darauf Dr. Neubauer (Ben Chan., VI, 552ff) hingewiesen. Dieses, wie es scheint, von Ibn Nedim als אקאמה אלצלואת ואלשראיח betitelte Werk Saadia's ist in arabischer Sprache abgefasst. S. 8b wird ein Theil unter dem Titel אלכתאב פי וגוב אלצלה behandelt. Aus der darauffolgenden Ueberschrift ist jedoch zu schliessen, dass der Titel des Siddur lautete: כתאב גואמע אלצלואת ואלתסאביח (Sammelwerk der Gebete und Lobpreisungen). Dr. Neubauer excerpiert den Anfang des Gebetbuches und giebt sehr interessante Beiträge daraus, auf welche wir hier nicht näher eingehen können. Wir erwähnen blos die Stelle, welche, wie es scheint, den Zweck der Abfassung des Gebetbuches determinieren will. Saadia sagt:

פראית אן אנמע פי הדא [אלכתאב אלצלואת ואלתסאביח ואלברך] אלצלה עלי היאתהא אלמתקדמה מה כאן מן קאעדהא קבל אלגלות ובעדה פאנעלהא קאנונא.

„Ich will nun in diesem Buche der Gebete, Lob- und Segenssprüche die Gebete nach ihrer alten frommen, sowohl aus der vorexilischen als nachexilischen Zeit zusammenstellen und deren Anordnungen festsetzen“[2]). Uns interessieren gegen-

[1]) Vgl. auch Or Sarua I, § 339. R. G. A. der Geonim, ed. Harkavy, S. 96, 309ff., 392; Revue des Etudes Juives VII., 198; XXII, 295.

[2]) Vgl. Neubauer, B. Ch., VII, 199, wo auch die Begründung für das Eingeklammerte gegeben ist.

wärtig die im Siddur (f. 161ff) gemachten Bemerkungen hinsichtlich der Regeln über סוכות (אלמטאל). Gelegentlich bemerkt er: es gäbe so viele Compositionen für Tekiot und Hoschanot, dass man deren Menge nicht zählen könne. Einige davon seien passend an Worten und an Sinn, andere seien ganz schlecht und wieder andere seien ein wenig mangelhaft (וקד) אלף באי הדה אלפטול מא לא אחציה כתרה מן אלתואליף פמנהא מא הו צחיח אלאפלאט ואלמעני ומנהא מא הו פאסד אלנמיג ומנהא מא הו קלל אלולל). Saadia giebt hiernach zehn alphabetische Hoschana-Stücke, fünf mit דושענא und fünf mit בהושענא, so dass an jedem Tage zwei davon, am siebenten Tage aber (יום שרבה) alle gesagt werden sollen; von solchen, die mit תבנה ציון בימינו ausgehen, hat Saadia acht für jeden Tag und sieben für den siebenten Tag [1]).

Mit Uebergehung seiner culturhistorisch wichtigen Bemerkung (S. 173b) hinsichtlich der Menge der Gebete für den Araba-Tag [2]) setzen wir hier bloss eine auf unseren Gegenstand sich beziehende Bestimmung, welche R. Jizchak Ibn Giât (Hilch. Lulab, S. 115, ed. Bamberger) im Namen R. Saadia's anführt. Seine Worte sind: ואמר רב סעדיה לאחר שמפטידין אומרין תהלה לדוד ועומד שצ ולולבו בידו והעביד סביבות התיבה ואומר הושיעה נא והן [אומרים] הושיעה נא ואחר כך אומר אני והוא הושיעא נא ועונין כן ומחזירין ספר תורה למקומו ואומר קדיש ומתפללין

[1]) Neubauer B. Ch. VIII, 117.

[2]) Die Palästinenser wie auch die Babylonier haben am שרבה-Tag noch andere Gebete, welche S. hier nicht folgen lässt, weil er durchaus in diesem Buche nicht die Absicht hat specielle Liturgieen anzugeben. (ולא אהל אלשאם פי ערבה אנאבאת וואיד ולאהל אלעראק ונירדם מא לא אחציה כתרה ולים ארי אן אתבת שי מן דלך מן טולה אד לים נרק אלכתאב אן ארסם פיה חזאנה . . .)

Vgl. Steinschneider, Cat. Bodl., p. 2209a. — Dass sich Saadia auch mit Erfolg in der Composition von Selichot versucht hat, geht daraus hervor, dass er in seinem Siddur die folgenden Stücke anführt. Für Versöhnungstag Morgens 13, Mussaf 7, Neilah 3, für den 9. Ab 17, für den 17. Tammus 2, für Zom Gedalja 3, für den 10. Tebet 1, für den Esther-Fasttag 3 und ausserdem noch 7. — Hier ist wohl die passendste Veranlassung, auf die gleichartigen Stücke Saadia's (mitgetheilt von Steinschneider, im Cat. d. hebr. Handsch. der Berl. K. Bibl. Anhänge III, S. 120, 121) hinzuweisen. No. 31 und 32 beginnen אדוש בוטחי בורא und רוחי נואלי ונחי אלהי המלך אומרך עליך בשובי ברציון. S. 121 sind 13 Selichot R. Saadia's angeführt in ihren ersten Strophen, von denen No. 2, 4, 6 nach תשר"ק, die anderen in א"ב Ordnung abgefasst sind. — Ueber das סליחות-Ms. des British Museum, vgl. Revue des Etudes j., XXIII, p. 295. Vgl. auch Zunz, Litgesch. d. s. Poes., S. 97 ff. — Vgl. auch Steinschneider, Handschr.-Verz. der K. B. zu Berlin, S. 70, No. 203; und Dr. Berliner (Magazin II., 89 und 98, III, 51; Hebr. Theil 010—014).

תפלת המוספין ובכל יום מקיפין פעם אחת וביום השביעי ז׳ פעמים פעם ראשונה מקיפין דרך ימין כלפי תיבה ואמר הושענא ושניה הן מקיפין דרך שמאל ואומר אנא הושיעה נא והן עונין הושענא והושיעה נא ואומר הצליחה נא והן עונין הושענא והצליחה נא אומר דברי שבח משגיח של כל יום ויום והן עונין תבנה ציון ברנה והעלינו לתוכה בשמחה וביום ז׳ אומרים ג׳ אלפא ביתא ואומרים נהדרך בד׳ מצות ונמליכך ביום ערבה.

In Betreff dieser Responsorien, beginnend mit תבנה ציון sind in meinen Mss. (vgl. weiter unten) sieben angegeben und für den siebenten Tag (den Araba-Tag) die Gebetformel des ונמליכך vorgeschrieben, also genau, wie das obige Citat des Ibn Giât angiebt. Im Neubauer'schen „Catalogue of the Hebr. Mss. in the Bodleian Library", S. 299, No. 1096 unter ץ lesen wir diesbezüglich wie folgt: ואמא אלפצול אלתי יכון נואבדא תבנה ציון בימינו פאני אכתצרדא ה׳ לכל יום וליום אלסאבע ז׳. In unseren Mss. sind in der That sieben[1]) תבנה ציון ברנה Stücke enthalten, die sich den ihnen vorausgehenden הושענא und בהושענא als Schlussstücke anschliessen. Ueber eine Divergenz in der Reihenfolge dieser Hoschana-Stücke, deren Titel Dr. Neubauer in seinem Catalog angiebt, sprechen wir weiter unten (S. 511).

Was nun die soeben erwähnten Mss. betrifft, habe ich deren drei aus Yemen stammende, und zwar 1. Dasjenige, das ich bereits in meinem Seminarprogramm „Notes on a hitherto unknown Exegetical Theological and Philosophical Commentary etc." kurz beschrieb. Daselbst, S. 8, No. 10 gab ich den hauptsächlichen Inhalt der leider mangelhaften Hsch. an und erwähnte, dass die Hoschanot (p. 94b—105a) besondere Aufmerksamkeit verdienen. Daselbst, No. 11, gedachte ich zweier anderer Yemen-Gebetbücher-Collectionen, die aus losen Blättern bestehen. Der grössere Theil ist jetzt im Besitze des Herrn Dr. B. Drachman, der sie käuflich von Herrn E. Deinhard erstanden. Da Herr Drachman über den Inhalt dieser seiner Mss. näheren Aufschluss zu geben beabsichtigt, enthalte ich mich einer eingehenden Besprechung desselben. Begnügen möchte ich mich mit der allgemeinen Bemerkung, dass die in dem Ms. enthaltenen Gebetstücke und Ritualien im Grossen und Ganzen dem Innhaltsverzeichniss aller Yemen-Ritualien gleichen, vo denen Dr. Neubauer in der Frankel-Grätz'schen Monatssch. XX,

---

[1]) Diese Formel stimmt mit der von Ibn Giât angegebenen, während in der Bodl. Hsch. תבנה ציון בימינו steht.

p. 320 ff und Dr. Steinschneider (Verz. der hebr. Handschriften der K. Bibl. zu Berlin, S. 61, No. 89II) ein Resumé gegeben haben. Endlich 3. bin ich im Besitze einiger loser Blätter, die einem Yemen-Siddur entnommen sind, welche unter Anderem glücklicherweise auch die Hoschana-Stücke enthält. Die drei Yemen-Mss. bezeichne ich in Folgendem mit der nachstehenden Abbreviatur. 1. Ms. Kohut=Ms. K. 2. Den grösseren Complex der losen Blätter (im Besitze Dr. Drachman's) = Ms. L. B. No. 1 und die wenigen losen Blätter (in meinem eigenen Besitz)=Ms. L. B. No. 2. Die L. B. No. 1 und No. 2 stimmen im Grossen und Ganzen untereinander und mit Ms. K. überein hinsichtlich der Hoschanot, allein bloss Ms. K. giebt eine schätzenswerthe Bemerkung darüber, dass dieselben von R. Saadia Gaon stammen.

Das Ms. K. unter der Ueberschrift לחג הסוכות hat nämlich Folgendes: נהגו כל ישראל להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בלולביהן בכל יום פעם אחת ואומרין אנא יי הושיעה נא וביום שביעי מקיפין אותה שבע פעמים והוא זכר למקדש וכבר חיבר ר' סעדיה כהן (sic) [צ"ל גאון] בכמ"ר יוסף פיומי פרקים לכל יום פרק וביום שביעי שונין הכל. ואלו הן הפרקים של כל יום כו'.

Hier folgen die Hoschanot. Ms. L. B. No. 1. hat wie Ms. K. נהגו ישראל בכל המקומות להניח כו' und schliesst ומקצת מקומות אומרין דברי שבח והודייה בכל יום פרק וביום השביעי חוזרין וקורין הכל ואלו הן הפרק', worauf mit ליום ראשון begonnen wird, ohne der Saadianischen Abfassung zu gedenken. Ms. L. B. No. 2 endlich hat: נהגו להעמיד תיבה באמצע בית הכנסת ובכל יום ויום משבעת ימי החג מקיפין אותה בלולביהן בכל יום פעם אחת וביום שביעי ז' פעמים כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש ובעת ההקפה אומרין דברי תחנונים לכל יום ויום וביום ז' שונין הכל Hierauf folgt Hoschana ליום ראשון ohne die Quellenangabe des Ms. K.

Dass die Hoschana-Stücke Saadia angehören setzt Zunz, Syn. Poesie, S. 382, ohne nähere Begründung voraus und führt auch talmudische Ausdrücke aus ihnen an (s. weiter unten, bes. die Anm. zur 2. Hosch. für den 5. Tag). Landshuth (Ammude, S. 298), der sich auf Zunz beruft, weiss nicht, ob sie R. Saadia angehören oder nur in seinem Siddur vorkommen. Unser Ms. überhebt uns aller Zweifel hinsichtlich der Autorschaft Saadia's. Auch stimmen diese Stücke, soweit wir aus der im Bodleianischen Ms. von Dr. Neubauer angegebenen Aufschrift schliessen dürfen, mit den in unseren Mss. enthaltenen überein mit der etwaigen geringen Abweichung der Reihenfolge. Dr. Neubauer giebt

nämlich die Aufschriften wie folgt an: α) אלפביתאת להושענא 1. למענך אדיר באדירים; 2. למען אב עקד; 3. למען אב ידעך; 4. למען תקוף אלהי; 5. מארוד וארפד. β) אלפביתאת ענה בהושע נא: 6. ענה אתוים בשמך; 7. ענה תאיבי ישעך; 8. ענה אוחזי ארבעה; 9. ענה אומני חקת; 10. ענה איומה אמרתך. Der Aufschrift der תבנה ציון-Stücke (s. oben S. 509) gedenkt er nicht.

Unsere Mss. haben die nachstehende Reihenfolge:

ליום ראשון u. z. a) הושענא: למענך אדיר באדירים. b) ענה בהושענא: ענה אתויים בשמך. c) תבנה ציון ברנה: אנא אל אחד ושמו אחד.

ליום שני, a) הושענא: למען אב עקד. b) ענה בהושענא: תאיבי ישעך. c) תבנה ציון ברנ׳: אנא אל אחד ומבייש אומרי שנים.

ליום שלישי, a) הושענא: מארוד וארפד. b) ענה בהושענא: אוחזי ארבעת מינים. c) תבנה כו׳: אנא אל הנקדש בקדושות שלשה.

ליום רביעי, a) הושענא: למען אב ידעך. b) ענה בהושענא: אומני חוקה נסוכה. c) תבנה כו׳: אנא השם בכסאו חיות ארבעה.

ליום חמישי, a) הושענא: למענך תקוף. b) ענה בהושענא: איומה אמרתך. c) תבנה: אנא המיחד לכבודו.

ליום ששי[1], a) הושענא: למען אב נם. b) ענה בהושענא: איומים בעוז ברוכים. c) תבנה: אנא הבורא עולם.

ליום שביעי, a) הושענא: למען אברהם האהוב. b) ענה בהושענא: איומה קוראה. c) תבנה: אנא המקדים לעולם.

Von diesen Gedichten sind acht, u. z. 1. למענך אדיר[2]. 2. אנא אל אחד. 3. אנא אל אחד ומבייש כו׳. 4. אנא האל הנקדש. 5. אנא הבורא עולמו. 6. אנא המיחד. 7. אנא הבורא עולמו בימים ששה. 8. אנא המקדים לעולם, im spanisch-portugiesischen (sephardischen) Siddur enthalten. Wir sammelten in unseren Noten die abweichenden L. A. Die Hoschanot, so genannt wegen der Gebete אנא ה׳ הושיעה נא, die mit der Procession der Bachweiden am siebenten Tage Succoth recitiert wurden (vgl. Succa 45a, Aruch Completum III, 330), weshalb auch der siebente Tag חבוט חריות oder יום הושענא genannt ward, (Aruch Compl. das., p. 203a), bildeten, wie es scheint, schon vor Saadia's Zeit eine bestimmt ausgeprägte Liturgieart. Bereits R. Amram (Siddur R. Amram Gaon, S. 51, ed. Warschau, Schlgw. והושענא) gedenkt der הושענא אלפ״א בית״א. Hinsichtlich der Zeit von deren Recitierung (ob vor oder nach dem Mussafgebet) war eine Divergenz in den beiden Siddurim des R. Amram und des

---

1) Dass zu dem 6. und 7. Tag im Ms. K. die דושענא und ענה בהושענ׳ fehlen, werden wir später (im Text) mittheilen. Vgl. die Noten das.

2) Im span. port. Ritus ist das Alphabet bloss bis zum Buchstaben ל׳ herabgeführt.

R. Saadia (vgl. Jbn. Jarchi, ha-Manhig, Hilch. Succa § 43, vgl. auch über eine andere Divergenz das. § 61). Wie oben S. 508, Note 2, erwähnt ist, constatiert R. Saadia selbst die grosse Menge der für den Araba-Tag vorhandenen Hoschanot. Um so wichtiger ist es vom liturgisch-historischen Gesichtspunkte aus die von Saadia selbst herrührenden Hoschanot festzustellen. Diese kritisch auf Grund unserer Hss. festgestellt und das erste Mal ediert zu haben erscheint mir keine zu verschmähende Festesgabe, von der ich anzunehmen hoffe, dass sie von den leitenden Männern des Saadia-Jubiläums der Sammlung der Jubelschriften einverleibt werden werde.

II.

Nach diesen nöthigen Vorbemerkungen treten wir sofort an den Text[1]) der saadianischen Hoschanot heran!

ליום ראשון.

הושענא נ׳ ומני[2]) ,אנא יה[3]) הושיעה נא נ׳ ומני ,אני והוא הושיעה נא נ׳ ומני
למענך[4]) אדיר באדירים הושענא
„ בורא רוח ויוצר[5]) הרים „
„ גדול העצה[6]) משפיל ומרים „
„ דובר צדק מניד מישרים „
„ הַיודע ועד ואם יסתר איש במסתרים „
„ והוא[7]) באחד ומי ישיבנו אמרים „
„ זוכר ברית ישרים „
„ חוקר לבבות חופש כל חדרים „
„ טפחה ימינך שמים ועשתה מאורים „

---

[1]) In den Handschriften werden die die Strophe eröffnenden Buchstaben des Alphabets nicht markirt. Wir heben sie aber im Druck hervor um die verschiedene Alphabethart hierdurch mehr hervortreten zu lassen. Auch die Zeileneintheilung gehört uns an.

[2]) So in Ms. L. B. No. 1 u. 2, in Ms. K. fehlt die dreimalige Anführung von נ׳ ומנ׳ — [3]) Ueber die Schreibung des Tetragrammaton in Yemen-Mss. siehe meine Notes on a hitherto unknown Commentary cet., p. 15, N. 3.

[4]) Im spanisch-portugiesischen Ritus steht dieses Gedicht als הקפה א׳. Es beginnt; למענך אדיר אדירים und schliesst למענך לא יתמו שנותיך לדור דורים. Es fehlen also die Strophen von מ bis Ende. Die 7. u. 8. Strophe lauten: למענך זך ונקי ומתברר עם ברים. למענך חופש מצפון וחוקר כל חדרים.

[5]) Ms. K. יוצר. — [6]) Ms. L. B. No. 1 העיצה.

[7]) In Ms. K. fehlt diese Zeile irrthümlich und muss ergänzt werden aus Mss. L. B. No. 1 und 2.

למעך יסד ארץ בצורות[1]) בקע יאורים הושענא
„ כביר כח מכובד באורים „
„ לא יתמו שנותיך לדורי[2]) דורים „
„ משביח שאון ימים חרה בנהרים[3]) „
„ נותן רוזנים לאין ומלכים ושרים „
„ סועד בחסד כסאו ובהדרים „
„ ענן וערפל סביביו ונגה ויקרים „
„ פוקח עורים ומתיר אסורים „
„ צופה עתידות מה יהי[4]) בסוף דורים „
„ קרוב לנשברים דכאי רוח נעורים „
„ רם ונשא השכין צחיחה הסוררים „
„ שמך אחד לא תתן כבודך לאחרים „
„ תוכן[5]) ישועות לדושיע עם נבחרים „

ענה בהושענא[6])

ענה אתויים[7]) בשמך רצים הבאים בסוכה ונרצים ענה בהושענא
„ נשים במורביות[8]) ערבה הדצים בשמחה רבה „ „
„ המון חוגג כל שבעה הותיקים מחכי ישועה „ „
„ וזקני זמני חגים הקשובים כנגה ערוגים „ „
„ טועמי מיני הלילות היחידים לך יושב תהלות „ „
„ כוללים להקוף מובח[9]) הלקוחים לך להשתבח „ „
„ מנענעי שלשה הדסים הנעימים אשר בך ששים „ „
„ סודרי[10]) הלל בשתי ערבות העונים שיר בשפתים עריבות[11]) „ „
„ פוצחי הלל בכפות תמרים הצנועים אשר שמך מזמרים „ „
„ קחי עץ הדר מיוחד הרוננים עוך פה אחד „ „

---

1) In Ms. L. B. No. 2 fehlt dies Wort. —
2) So in Mss. L. B. 1 und 2, in Ms. K. לדור. — 3) In Ms. K. ist dieses Wort zum Text von fremder Hand hinzugeschrieben, richtig im Text in Mss. L. B. 1 und 2.
4) In Ms. K. irrthümlich לדושיע עם נבחרים, was aber Schluss der letzten Strophe ist. Eine spätere Hand hat denn auch die Emendierung: מה יהי בסוף דורים, so auch Ms. L. B. No. 2, während in No. 1 יהיו steht.
5) So Ms. K. und Ms. L. B. No. 1; in No. 2 תיכון!
6) In allen Mss. mit Fettschrift und Aufschrift. Die folgenden Refrains im Ms. K. in gesperrten Zeilen, dahingegen in Mss. L. B. 1 u. 2 fortlaufend geschrieben und abgekürzt ע"ב (ענה בהושענא).
7) Jede Strophe enthält je zwei Akrostichbuchstaben des Alphabeths, und zwar im 2. Hemistich nach dem Artikel ה.
8) Ms. K. u. Ms. L. B. No. 1, aber in Ms. L. B No. 2 במריות. Ueber beide L. A. vgl. Aruch Completum IV, 238b fg.
9) Ms. K. hat plene מזבית, so auch להשתבית.
10) Im Ms. K. fehlt irrigerweise diese Zeile. Sie steht richtig in den beiden Mss. L. B.
11) So Ms. L. B. No. 2, in No. 1. ערבות.

ענה שזקדי שמחת בית השאובה[1]) התאובים שעלו
במחשבה ענה בהושענא

תבנה ציון ברנה[2])

אנא אל אחד ושמו אחד . ומי ישיבנו והוא באחד.
קרא שמים וארץ ויעמדו כאחד[3]) . הושיענו בחגיגת
יום אחד: תבנה ציון ברנה . והעלינו לתוכה
בשמחה . יראו גוים ויבושו . ויכלמו זרים זדים.
נהדרך בארבע מצוות[4]) . ונמליכך ביום זה סוכה
וכך נאמר בהגלותך מלכינו . אנא אל נא הושענא והושיעה נא

אנא זכור [אב][5]) ירש את הארץ והיה אחד . הכין
למורדים לב[ו]אחד . לקרוא בשם יוי ולעבדו
שכם אחד . הושיענו בחגי' יום אחד :תבנה

אנא זכור בן[6]) יחיד היה לפני אב אחד . שניהם
בנסיון הלכו כאחד . נתתה כופר תחתיו איל אחד.
הושיענו בחגיגת יום אחד[7]) :תבנה

אנא זכור מוסיף[8]) חלק שכם אחד . קוה להפליט
המחנה האחד . אסף בניו לקבל מלכות שמים
פה אחד . הושיענו בחגיגת יום אחד :תבנה

אנא המשמיעינו שתים בקולו בדיבור אחד . המנחילנו
תורה אחת ומשפט אחד . ומי כעמך ישראל
גוי אחד . הושיענו בחגיגת יום אחד :תבנה[9])

---

1) Bekanntlich ist im Talmud (Babli und Jerus.) die L. A. בית השואבה (vgl. Aruch Completum II, 85; VIII, 3) allein auch die L. A. בית השאובה hat eine Analogie im Ms. des Talmud Sukka, vgl. die erstgenannte Stelle im Aruch, wo ich auf Rabbinowicz verweise.

2) Diese Aufschrift ist in den Mss. nicht in separater Zeile und als steter Refrain bloss im Texte angemerkt, da aber auf jede הושענא und ענה בהושענא ein תבנה ציון ברנה folgt, so glaubten wir diese Aufschrift augenfällig machen zu sollen.

3) So in Ms. L. B. No. 2 = sp.-port. Ritus. Sonst ist die L. A. כיחד.

4) So richtig Ms. L. B. No. 2, sonst מצות; im sp.-port. Ritus fehlt dieser Zusatz ganz.

5) Im spanisch-port. Ritus, wo dieses Gedicht für הקפה א' vorkommt, steht richtig זכור אב, und ist darnach auch in unseren Mss. zu ergänzen.

6) So richtig Ms. K. und L. B. 2 und im sp.-port. Ritus, aber im Ms. L. B. 1 בין!.

7) Im Ms. L. B. No. 2 abgekürzt הביא d. h. הושיענו בחגיגת יום אחד. Im Ritus הושיענו בהקפת פעם אחד.

8) Im Ritus: זכור אב הוסיף und in der letzten Strophe: אנא זכור המשמיענו שתים בקולות וברקים כאחד.

9) Im Ms. L. B. No. 1 steht folgende Randglosse:
והדה אלאקאויל תקאל בעד פצל דאלך אלנהאר הושענא, תתפרקון תשתיבון
מן חרבא מן כפנא מן בותא מן שביא מן מותא מן מותנא מכל מיני משחית ומכל

ליום שני

חושענא ג׳ זמני. אנא יוי הושיעה נא ג״פ. אני והוא הושיעה נא ג״פ [1]

הושענא

(למענך אלהי האב[2])

למען	אב עקד בן	הושענא
„	בן[3] ברך[4] גביר	„
„	גביר אסף דגלים[5]	„
„	דגלים רעיית העניו[6]	„
„	העניו נאמן ואח[7]	„
„	ואח לכהונה זכה	„
„	זכה וארץ חלק[8]	„
„	חלק שופרות ומלכים טבח	„
„	טבח טלה וסוד יוי ידע	„
„	ידע נגן שבת על כסא יוי	„
„	כסא יוי ישב עליו למלך	„
„	למלך עבדים משלח[9]	„
„	משלח יד בשמלה וקרעים נתן[10]	„
„	נתן אדרתו על חרש שדה[11]	„
„	שדה[12] עזב ולשרת עמד	„
„	עמד ראיתי את יוי פץ[13]	„
„	פץ בני אל תשלו כי צדיק[14]	„

מיני פורעניות המתרגשות לבוא בעולם (ויחזון) [ויהזון] עיניכון בניניה דמקדשא ובשכלוליה דהיכלא וברחנות קרתא דירושלם וידוששן רגליכון על פרקי צורי סנאיכון ותיסקון כלכון ברש גלי ותסבון לכון ביומא קדמאה פירי אילנאי אתרונין לולבין והדסין וערבין דנחל ותענון ותימרון הושענא הושענא הושענא והושיעה נא הושיעה את עמך וברך את נחלתך ורעם ונשאם עד העולם. וקדיש תתקבל עושה שלום ומוציא ס״ת. —

Diese liturgische Ordnung schien nach jeder Hoschana vorgeschrieben gewesen zu sein, obwohl sie nur einmal vermerkt ist.

[1]) Diese Formel steht nur in Ms. L. B. No. 2. Vgl. auch für die L. A. des יום ראשון das oben Bemerkte. Im Ms. K. steht an der einen (rechten) Seite הושענא und an der linken אנא א׳ הושיעה נא.

[2]) So in Ms. K. und im Ms. L. B. No. 1. Im Ms. L. B. No. 2 fehlt dies, desgleichen auch im Ms. Oxford der Bodleian Library, welches mit למען אב נעקד den יום שני eröffnet; s. Neubauers Catalogue of the Hebrew Mss in the Bodleian Library, No. 1096 p. 299 a.

[3]) Nämlich Isac. Das schliessende Wort der vorausgehenden Strophe eröffnet in diesem zweiten Alphabet des הושענה und des ענה בהושענא stets die nachfolgende Strophe in einem neuen Gedankengang. Dieser Vorgang ist geistreich durchgeführt.

[4]) Ms. L. B. No. 1. בירך. — [5]) Jacob. — [6]) Moses. — [7]) Ahron.

[8]) Ms. L. B. No. 1 חילק, Wie es scheint ist hier Josua gemeint, und so auch in den folgenden Versen angespielt auf Gideon, Samuel, Saul, David etc. etc.

[9]) Ms. K. משליח (beidemal). — [10]) Ahia. — [11]) Elia.

[12]) Elisa. ש den Platz des ס einnehmend wie öfters. Vgl. auch Aruch Completum Art. ש (VIII, 1). [13]) Michaihu. [14]) Hiskia.

למען צדיק וכמדו לא כם הושענא
„ כם וחנן שלש[1]) בעד רחומים „
„ רחומים רדו לכבשן אש על קדושת שם „
„ שם ודת ויכין ותלפיות „
„ תלפיות ושארית הפליטה „

ענה בהושענא

ענה תאיבי[2]) ישעך שוכן שחקים
שחקים פתח לקולינו ואל תשיבנו ריקם .ע״ב[3])
ענה ריקם ממעש והרונים קום תקים
קום תקים ישעך כי הגנו צועקים. ע״ב
ענה צועקים לממרות עוז בראשי הפרקים
פרקים ארבע היכנת לדון[4]) דין עשוקים ע״ב
ענה עשוקים ממע נפן שורקים
שורקים[5]) נבוקים[6]) ועליהם אנו נואקים ע״ב
ענה נואקים בגלותם וקוראים ממעמקים
ממעמקים תדלינו כי לחסדך אנו להוקים ע״ב
ענה להוקים לנחול דתך כלפידים וכברקים
כברקים ירוצצו[7]) יהו צמרת יונקים ע״ב
ענה יונקים ועוללים שם טוב הקים
טוב הקים ותרקיע[8]) כראי חזקים ע״ב
ענה חזקים במופתיך חוקך וזקקים
זוקקים לזית חן לראשם וענקים ע״ב
ענה וענקים הבנע ומכלולינו הרקים
הרקים שש ומשי לעם בך דבקים ע״ב
ענה דבקים בך ותממכם גם תקים
גם תקים מעפר פוורים ברחובות ובשוקים ע״ב
ענה בשוקים וחוצות יתנו חוק בכל ארקים
ארקים ומעינות ישמחו בישעך והדברים[9]) עתיקים

---

[1]) Ms. L. B. No. 2 שלוש. Gemeint sind Daniel, Chananja, Mischael und Asarjah.

[2]) Ms. K. und Ms. Oxford (Neubauer l. c.) תאיבי, in Mss. L. B. No. 1 u. 2 תואבי. In den Mss. sind je zwei Halbzeilen in eine Abtheilung zusammengefasst, eröffnet mit ענה und mit ענה בהושענא abgeschlossen. Wir trennten die Halbzeilen um die nach תשר״ק alphabetische Ordnung hervortreten zu lassen.

[3]) Abkürzung von ענה בהושענא.

[4]) So in Mss. L. B. No. 1 u. 2, in Ms. K. לדין.

[5]) ש für ם wie oben S. 515.

[6]) So richtig Ms. K. und L. B. No. 2, aber in No. 1 נכוקים irrig.

[7]) So richtig in Ms. K. und zwar wie in Nahum 2,5, aber in Mss. L. B. No. 1 u. 2 ירוצצו!

[8]) So richtig in Mss. L. B. No. 1. 2, nämlich Anspielung auf Hiob 37, 18, aber im Ms. K. irrig copiert ותקקיע. Von späterer Hand ist nach כראי hinzugefügt מוצק wie im genannten Hiobvers.

[9]) Im Ms. L. B. No. 1 irrig והדבקים.

תבנה ציון ברנה[1])
אנא אל אחד ומבייש אומרי שנים [2]). בחצי השם ברא
עולם באותיות שנים[3]). צר הכל בעבור אדם ועזרו
שנים. הושיענו בחנינת[4]) ימים שנים :תבנה
אנא זכור[5]) אב[6]) בנה בבית אל מובחות שנים.
בנסיון הלך עם נערים שנים. וקראתו מן השמים
פעמים שנים. הושיענו בחנינת ימים שנים :תבנת
אנא זכור הכמיר רחמי אב באמירות שנים. חננתו
ובשרתו בנוים שנים ולאמים[7]) שנים. ויברך נביד
פעמים שנים. הושיענו בחניות ימים שנים :תבנה
אנא זכור היה יחיד וירש פי שנים. כעש[8]) ממעמי
נדיים שניים. עבר במקלו והיה למחנות שנים.
הושיענו בחנינת ימים שנים :תבנת
אנא המושיענו על ידי רועים[9]) שנים. המנחילנו[10])
עשרת הדברים[11]) על לוחות שנים. המאזין
ומעיד בנו עדים שנים. הושיענו בחנינת ימים
שנים :תבנה

(Schluss folgt.)

Miscellen.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung).

22. (S. 5066, 1002) Euklid, Elemente. Aus ms. Monte Cassino V, 10 (HB XII, 12: n. 510) theilte mir Neubauer im

1) S. das oben S. 514, Anm. 2, Bemerkte hinsichtl. der Titelaufschrift.

2) Dualismus. — Im span.-port. Ritus (in der 2. Hakapha) steht אומרים. Daselbst ferner ברא עולמות.

3) Tanchuma, angef. in Jalkut Jesaiah § 296, vgl. auch Menach. 29 b.

4) So im Ms. K.; in den L. B. No. 1 u. 2 בחני. Im sp.-port. Ritus בהקפת פעמים שנים.

5) Im Ms. K. kommt diese Strophe nach der von זכור הכמיר, was aber sicherlich fehlerhaft ist, da in dieser auf Isaak und in זכור אב כו' auf Abraham Bezug genommen wird. Chronologisch richtig ist also die Umstellung der Strophen, wie es auch in der That geschah in Mss. L. B. No. 1 u. 2 und so auch im sp.-port. Ritus.

6) Fehlt in Ms. L. B. No. 1. 7) In Ms. L. B. No. 2 ולאומים. Im sp.-port. Ritus lautet diese Strophe: אנא זכור בן הכמיר רחמי אב באמירות שנים. חננתו נוים שנים ולאומים שנים. ויברך הוי נביר פעמים שנים.

8) So in allen Mss. = כאשר עשה. Im Ritus ועשה ממעמים

9) So Ms. K. und Ms. L. B. No. 1, aber in No. 2 אחים.

10) Ms. K. plene המנחילינו, — 11) So in Ms K. und Ms. L. B. No. 1, aber in No 2 הדברות. Bekanntlich sind beide Ausdrucksweisen im Gebrauche, vgl. Aruch Completum III, 12d. Im sp. port. Ritus steht: אנא המשמיענו תורה על ידי רועים שנים המחילנו עשרת דברים כו'.

Januar 1893 folgendes mit: Titel המאמר הא׳ מס׳ אקלידם החכם בשרשים ויודע (ויכונה Rand) בס׳ היסודות.

Anf. והנו הוא (R. נ״א בנוצרי) הנקודה הוא דבר שאין חלק לה אין רחב לה (sic) ותכלית הנו שתי נקודות והנו הישר הוא המוצב (נ״א המונח) על נכחות איזה נקודות שיהיו עליו קצתם אל קצתם והפשוט (נ״א והשטח).

Vgl. meinen Catalog der Leydener mss., p. 220. — Am Rande von f. 3 heisst es: בכאן מטעה הספר והעתקתי מלשון נוצרי. Wer ist dieser Annotator, der aus dem Lateinischen [Gerard's oder Adelard's?] übersetzt? — Hypsikles (אפסקלאום) XV beginnt f. 131 und endet unvollständig. In der Ueberschrift fehlen 3 Wörter, die in ms. München 36 stehen. Das ms. enthält also diejenige Uebersetzung, welche gewöhnlich dem Moses Tibbon beigelegt wird, obwohl sie kaum von der des Jakob b. Machir zu unterscheiden ist. Ich beabsichtige in einer besonderen Miscelle darauf zurückzukommen; hier sollte nur der Inhalt des ms. Monte Cassino festgestellt werden, das durchaus von Randnoten begleitet ist. Dasselbe ist von oriental. rabb. Schrift (s. unten); am Anfang nennt sich als Besitzer Immanuel de Latas לבית לאמאש, vielleicht der Vater von Isak und Moses, (Jeschurun v. Kobak VI, 103), also um die Mitte XVI. Jahrh.

2. Dasselbe ms. enthält ferner, nach Neubauer's Mitteilung die 2. Hälfte von Abraham ibn Esra's Arithmetik, welche Mor. Silberberg (Halle 1891 Diss.) herauszugeben begonnen, und leider noch nicht fortgesetzt hat; das Fragm. beginnt f. 133 (nachzutragen in meinem; Abr. ibn. E., S. 104) und endet ספר המדות והוא ס׳ המספר [נשלם = arab.] כמל. Diese allgemeine Bezeichnung hat vielleicht zur Beilegung eines angeblich ethischen מדות oder בית מדות beigetragen (Abr. ibn E., S. 73; vgl. Hebr. Bibliogr. XIX, 5 und Supplement zu Benjacob S. 25 n. 356, noch in Bearbeitung; ich stehe jetzt beim Buchst. ממ״ך). HB. XII, 12 ist המדדות wohl מדות zu corrigiren.

3. Endlich folgt Theodosius, Sphärica, hebr. von Mose Tibbon, beendet 3. Ab שנת ל das wäre 1270; aber wahrscheinlich ל״א; s. Hebr. Uebers. S. 542.

23. (S. 466) Boethius, de consolatione philosophiae, ein berühmtes Buch, über dessen hebr. Uebersetzungen ich ohne Autopsie berichten musste, ist nach Mitteilungen, die ich nach Abschluss meines Werkes erhalten habe, mindestens zweimal übersetzt. Die Uebersetzung נחמת ה פילוסופיא in ms. Paris 985

von Asarja b. Josef enthält (nach Mitteilung des Herrn Israel Levi in Paris vom April 1893) folgenden Passus: והחבור הזה נחלק לחמשה ספרים וכל ספר וספר נחלק לדבורים ולשירים נאדים [נתרזים ?St.] ומתחיל בדבור ומסיים בדבור, ובס' הא' יש בו שבעה שירים וששה דבורים ותחלת דברין ראשונה ובספר השני יש בו שמנה שירים ושמנה דבורים ובס' השלישי יש בו שנים עשר שירים ושנים עשר דבורים ובס' הרביעי יש בו שבעה שירים ושבעה דבורים והשיר [sic צ"ל והספר] החמישי יש בו שבעה שירים ושבעה דבורים.

Benjacob (Thesaurus 340 n. 1490) sah eine Uebersetzung betitelt: מנחם משיב נפשי von Samuel Benveniste; wo dieses ms. sich jetzt befindet, ist mir unbekannt.

Herr Cand. G. Sacerdote (im hiesigen oriental. Seminar) hat einen Catalog der hebr. mss. im Collegium Neophytorum in Rom verfasst, [soeben in Rom erschienen]. N. 8 enthält ein Fragment einer bisher unbekannten Uebersetzung des Boethius, welche als Vorrede (הקדמה) — höchst wahrscheinlich vom Uebersetzer — eine Erzählung von Theodorich und B. enthält. Das ms. ist leider grossenteils unleserlich; ich enthalte mich daher der Mitteilung von fragmentarischen Stellen. Auf jene הקדמה folgt die הקדמה des Buches mit den Worten beginnend: שבעה שמות נקראו לשר המחבר הספר הזה המורים על שלמותו הראשון נקרא בואסי, wenige Zeilen, worin die Einleitung des Buches in 5 Teile; für שירים steht hier מליצות, für דבורים hier ספרים; unter V sind aber 6 Bücher und 5 מליצות angegeben. Das ms. enthält ausser der Vorrede (die erste des Uebersetzers ist ganz unleserlich) nur 2 Seiten des I. Teils.

Diese Uebersetzung ist also nicht die des Pariser ms.

Diejenigen, welchen Etwas über das, von Benjacob erwähnte ms. bekannt ist, werden hiermit um Auskunft, mit Rücksicht auf obige Mitteilungen, ersucht.

24. (S. 511) Euklid, Optik, aus dem Arabischen, nach ms. München 36 und Vatican 400. Der Prolog ist fingiert, und für die kurze Einleitung im Griechischen (Paris 1557) gesetzt. Vgl. Zeitschr. für Mathem. X, 511.

ספר חלוף המבטים לאקלידם החכם.

אמר המחבר (המתרגם זה הספר) מפני שהשלמתי ספר הנקרא בשמי והוא י"ג (so) מאמרים בהקדמה (בהקדמת כל?) אל מה שיצטרך (אליו) מספר המגסטי וראיתי שאחבר הספר הזה אבאר בו חלוף מה שיתחדש מהראות עם ראית (הדבר) הנראה כי אני ראיתי (רוב) מה שיודע לאדם בראיתי (sic) (הוא בראותו) וראיתי אשר היה לפנינו לנו (לא) זכרו בזה

דבר וראיתי לחדש הספר הזה כדי שיעיינו בו אנשי זמני (ומנו) ויהיה מורשה למה (!) (למי) שיהיה אחרי.

וראשון מה שאתחיל (בו) הוא מה שאומר כי הניצוץ (יהא) מהעין על קוים ישרים בעלי תכלית ויחדשו במספרם דרכים ישרים אין תכלית לרבויים[1], (2) והתמונה אשר תקוף בה הניצוץ מחודדת ראשה (הוא) ממך לעין ומשכבה (הוא) ממך לנראה, (3) והדברים אשר יפול עליהם הניצוץ יהיו נראים, (4) ואשר לא יפול עליהם הניצוץ לא יהיו נראים, (5) ומה שהוכבט מוית גדולה נראה נדול, (6) ומה שהוכבט מוית קטנה נראה קטן, (12) ומה שיעויין מוויות רבות נראה רב, (7) והדברים אשר יעיינו (= ישויינו) מוויות שוות יראו שווים.

א׳. אין דבר מהנראים נראים כלם (!) יחד[2]. ויהיה (אם כן) קו א׳ ב׳ א׳ אפשר שיראה כלו יחד. מופת זה שנשים העין נקדת ג׳ ונציא הניצוץ כמו ג״א ג״ד ג״ה ג״ז ג״ב הנה ניצוץ ג״א יפול קדם ניצוץ ג״ד וג״ד קדם ג״ה וג״ה קדם ג״ז וג״ז קודם ג״ב, הנה שעור א״ד נראה קודם ד״ה. הנה אין דבר מהנראים נראים כלם יחד. וכבר ידמה שיראו כלם יחד למהירות הבטת הראות וזה מש״ל.

ו׳. השעורים אשר בין השני הנכחיים יראו מהמרחק מתחלפים הרחב[3]. יהין א״ב וג״ד הקוים הנכחיים השפלים מהעין יראו ממרחק והגובה מתחלפי הרחב.

N. 7 steht nicht im Griechischen.

י״א״. השטחים אשר תחת הראות היותר רחוק מהם יראה יותר גבוה. (יב) השטחים אשר יהיו יותר גבוהים מהראות הנה הראות היותר רחוק מהם יראה יותר שפל מכולם.

ל״ב. המחודד אשר תושבתו עגולה באשר תביט אליו[4]) הנה יראה ממנה פחות מחציה,

הנה אשר יראה העגלה מן המחודד היא פחותה מחציה.

Ms. München bricht bei n. 32 (griech. 31) ab; Ende ms. Vat.: יקיפו א״ב יראו שווים לכן ג״ד וכן הצלעות הנשארות יראו שוות לצלעות הנשארות וזה [מה fehlt] שרצינו לבאר. נשלם ספר חלוף המבטות.

25. (S. 512) Euklid, Buch der Spiegel. Dieses Buch ist wahrscheinlich mit der Optik (oben n. 22) zugleich aus dem Arabischen übersetzt. Unter den verschiedenen Schriften über Katoptrik, welche griechisch und lateinisch unter dem Namen des Euklid, oder anonym, existieren, scheint das latein. Buch de Speculis von Euklid in ms. Paris 9335 (suppl. 49,

---

[1]) Die hier von mir angegebenen Ziffern bezeichnen die 12 Thesen in der Einleitung des Originals; n. 12 ist hier umgestellt; 7—11 fehlen.

[2]) ἅμα ὅλον ὁρᾶται.

[3]) Latein: Parallela intervalla eminus spectata inaequalis latitudinis apparent.

[4]) fehlt: uno tantum oculo.

so lies auch S. 512 Zeile 9 v. u. für 9339) dem hebräischen am nächsten zu kommen. Ms. München 36, 22 und Vat. 400 enthalten aber nur 5 gezählte §§ und einen ungezählten (den ich als 6. bezeichne) über einen Brennspiegel, der nach vorne und hinten zündet. In Folge der Forschungen des Herrn Prof. E. Wiedemann zur Gesch. d. Brennspiegel (Annalen d. Physik, n. F., Bd. 39, 1890, S. 119) habe ich versucht, unter Benutzung von ms. Vat. 400 (Durchzeichnung 1863) Paris 1021, Mantua 3c (Mitteilung von Mortara) und München 36 (Mitteilung von Perles) eine verständliche deutsche Uebersetzung dem genannten Gelehrten zu liefern; es gelang nicht wegen der Abweichungen in den mss., namentlich in den bezeichnenden Buchstaben, wozu auch die Figur in ms. Münch. nicht stimmt. Ich mache hier, am Ende meiner Excerpte aus ms. München, den Versuch einer Herstellung des hebr. Textes, welcher vielleicht einen Fachkenner auf das Richtige führt.

ספר המראים לאקלידס החכם בשרשים [צ"ל בעל ס' השרשים?]
א' נרצה לבאר איך תתכן מראה שתראה (בה) זולתך ולא תראה עצמך. הנה נשים שטח (ב)כותל א' ב' עומד על שטח ב' ג' על זוית נצבת, ונשים ב' ד' המראה נוטה כשיעור שלוש א' ב' ג' הנצבת, ותהיה המראה מרובעת. אחר (כן) קו ג' ד' עד תהיה א' ב' ד' שלוש נצבת אחר נוציא מקו הד' ב' אשר הוא עם שטח ג' ב' המראה קו אחד והוא קו ה' ג' על (זוית נצבת הנה זוית ב' ה' ג' נצבת ונקודת ג' מקום דראות ונוציא מנקודת ג' קו אל) נקודת (ד') ונוציא גם כן מנקודת ד' קו יפול על שטח ב' ג' עד תהיה זוית ב' ד' ג' כמו זוית ה' ג' ד' ונוציא ב' ח' עמוד על שטח ב' ג' ונוציא קו ז' ט' נכחי לקו ד' ב' אשר (הוא) המראה וישים ז' ב' כמו ד' ב' ונצייר בקו ב' ט' אשר הוא לוח המראה אי זה מהצורות שנרצה ונסתיר במקום ז' ה' הקו כלו כאשר הבטנו ממקום ג' ראינו הצורה במראה. Dazu gehört eine Figur.
ב' נרצה לבאר איך נתכן (sic) מראה נראה בה עצמנו מקדים ומתאחר.
ג' נרצה לבאר איך נעשה מראה כשניע המביט חלק מחלקיו יניע האיש ההוא החלק ההוא ימין עם ימין ושמאל עם שמאל.
ד' הניצוץ הכללי כלומר הבנוני (sic) הם יוצאים (!) מהראות אשר תושבתם גלגל ד'מ, הנה הזוית אשר תהיה מחודדת אצל נקדת הראות תהיה מתרחבת מאד.
ה' והניצוץ הזה יתהפך על זויות שוות מן העין תהיה יציאתו מן השמש אחר כן פנש נשם קשה קלל שוה השטח הנהו יתהפך ממנו על זויות שוות [כלומר כשיצאו נוטים ואם יצאו עמודים יתהפך אל עצמו.
[6] נשים קו א' ב' קוטר המראה והוא קשת אב"נד לפנים ודהו"ד (?) ומיתר ח' יקח באמצע המראה נבנוני בח"בט כדי שיהיה נצוצה פחות מרחב נ"ד ושני קוי כ"ב ז"ח שני נצוצים בשני (?) נצוצי כ"ב יתהפך אל ט' וכן ז"ח יתהפך אל [ט' ויהיה ט' מקום השרפה מפני המראה, ומ"נ ל"ם נצוץ השמש גם כן נפל אל תוך המראה ויתהפך אל ע' הנה נקדת ע'

מאחורי המראה מקום השרפה . התהפכות נצוץ האשישה אבגד"הו
ונוציא קוטר א"ב מפני שהאשישה גשם מלוטש ספירי (durchsichtig)
תקבל (ויצא) הנצוץ לתוכה עד שתקבל קשת חל"ו מבפנים הנצוץ ויצא
נצוץ נ"ב (כ"ב) יפול על גבנונית האשישה ילך ויתהפך מט' (מנ"ו!) אל כ'
ויעבור מתוכה אל ח' ויתהפך מן ט' . גם נצוץ ב"ג יפול על גבנונית
האשישה ויתהפך מן ג' אל ה' ויעבור מתוכה אל ז' ויתהפך אז אל ט' .
הנה נקדת ט' מקום שרפת האשישה . (וזה מה שרצינו לבאר.)

(Fortsetzung folgt.)

Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau.

Nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt

von

Dr. **Max Freudenthal.**

(Fortsetzung.)

Löwe's Arbeit z. B.[1]), als Schulprogramm erschienen, ist eigentlich eine Erklärung des Assafpsalms 50; dass er aber damit nichts anderes beabsichtigte, als seinen Gegnern ein Spiegelbild wahrer Frömmigkeit vorzuhalten, geht deutlich genug schon aus der Einleitung hervor. Es heisst z. B. da: „Der göttliche Dichter will seine Zeitgenossen belehren, dass ihr Gottesdienst nicht von der Art sey, dass er dem höchsten Wesen wohlgefällig seyn könne; dass selbst die Frommen unter ihnen diesen Zweck dadurch verfehlen, dass sie zwar die mosaischen Gesetze dem Buchstaben nach erfüllen, den Geist derselben aber nicht erkennen wollen; dass sie sich blos an die Schale halten, den Kern aber wegwerfen.“ Und weiter: „In zwei Klassen teilt sich das Volk, an deren jede besonders er das Wort richtet. Die erste ist wirklich fromm, meint es aufrichtig mit Gott und ihren Nebenmenschen, und will das Gute von ganzem Herzen: sie hat aber solche verkehrte, unrichtige und erniedrigende Begriffe von der Gottheit, ist noch so voller

---

1) Ein Abdruck des Wolfssohn'schen Lustspiels stand mir leider nicht zur Verfügung.

heidnischer Vorurtheile in Betreff von Religion, welchen die mosaische Gesetzgebung gerade entgegenarbeiten sollte, und hängt so am äusseren Ceremonialgesetze, besonders am Opferdienste, dass sie sehr oft dadurch irre geführt, und unwillkürlich vom wahren Guten abgeleitet wird. Die andere Klasse besteht aus Bösewichtern, die, wie der Dichter sich ausdrückt, alle Zucht und Sittlichkeit hassen, die die Werkheiligkeit zum Deckmantel ihres Eigennutzes gebrauchen, und die nur darum so sehr auf die Ausübung der sogenannten Pflichten gegen Gott halten, um desto sicherer und ungestörter die Pflichten gegen ihre Nebenmenschen verletzen zu können." Zum Schlusse bringt Löwe in deutscher Uebersetzung ein Stück aus dem More Nebuchim des Maimonides III, cp. 31 u. 32, das dessen bekannte Ausführungen über Ceremonial- und Opferdienst enthält, und schliesst mit den Worten: „In diesem Tone fährt der berühmte Verfasser fort, über sämmtliche Ceremonialgesetze zu philosophiren, ganz im Geiste des ächten, wahren Rabbinismus, der neben dem geschriebenen Gesetze auch eine von Moses herrührende mündliche Auslegung desselben annimmt, die bloss den Lehrern als dem aufgeklärtern Theil der Nation überliefert und zum zweckmässigen Gebrauche überlassen werden sollte. Der Geist belebt, der Buchstabe tödtet, war der Grundsatz der Peruschim, die späterhin den Namen Rabbanan oder Rabbinen erhielten."

Mit solchen Waffen konnten jedoch nur Gegner bekämpft werden, bei denen ein gewisses Mass von Kenntnissen und Bildung vorausgesetzt werden musste. Was aber sollte mit den Ungebildeten und Unwissenden, die doch den grössten Theil der Gemeinde ausmachten, geschehen? Wie konnten diese hartnäckigen Gegner der Schule, diese treuen Verteidiger der frommen Ueberlieferungen für die Ideen der Emancipation und Reform gewonnen werden? Nach allen bisherigen vergeblichen Versuchen schien nichts übrig zu bleiben als die Anwendung des Zwanges. Das Directionscolleg unterbreitete deshalb im Juni 1796 der Regierung einen neuen Vor-

schlag[1]), „durch den die Breslauer Juden von schädlichem Aberglauben und Vorurteilen, unbeschadet des Eigentümlichen der jüdischen reinen Religion, abgezogen und zu guten Bürgern umgebildet werden könnten." Kein Breslauer Jude sollte von der Kammer die Erlaubnis zur Heirat, einen Trauschein, erhalten, wenn er nicht wenigstens deutsch schreiben, rechnen, einen deutschen Aufsatz machen und sich darüber mit einen Zeugnis legitimieren könne. Das Colleg gestand offen ein, dass es von der Ausführung dieses Vorschlages nicht nur eine Hebung der Wilhelms-Schule, sondern der Gemeinde überhaupt erwarte. „So sehr es uns um die Aufrechthaltung der Schule zu thun ist," schrieben sie, „so liegt uns doch noch mehr die Bildung der Nation überhaupt am Herzen, und wir sind überzeugt, dass durch den Umlauf der deutschen reinen Sprache die jüdische Nation schon grössere Fortschritte, als bisher nicht geschehen, machen wird." Originell war der gemachte Vorschlag nicht mehr; in Oesterreich war, seitdem Herz Homberg[2]) die Aufsicht über das dortige jüdische Schulwesen führte, ebenfalls die Einrichtung getroffen, dass Niemand einen Trauschein erhielt, der nicht vorher eine Prüfung bestanden hatte[3]). Die Kammer nahm ihn jedoch höchst beifällig auf und befürwortete ihn lebhaft bei Hoym. Die Kenntnis der deutschen Sprache, die dadurch befördert werde, sei für die Juden ebenso wie für die polnischen Oberschlesier der beste Hebel zur Bildung und die einzige mögliche Grundlage zu einer späteren völligen bürgerlichen Gleichstellung. Die Judencommission könne diese Prüfungen abnehmen; rückwirkende Kraft sollte die Bestimmung nicht haben, ebenso auf denjenigen Bräutigam, der schon 30 Jahre alt sei, und auf eine Braut überhaupt nicht angewendet werden, das letztere deshalb, weil für öffentlichen Unterricht der Mädchen gar nicht gesorgt sei. Hoym zeigte sich nicht sehr erbaut

1) St-A.. P-A., l. c. u. G-A., Ars. Method. 7. I.

2) Ueber ihn Brüll in der A. D. B. XIII. 38.

3) Vgl. — wie mir Herr Dr. Berliner gütigst mitteilt — Skarä, Gesetzessammlung für Mähren.

von diesen Vorschlägen; sie erschienen ihm, abgesehen von den damit verknüpften Schwierigkeiten, zu gewaltsam und rücksichtslos, und er fürchtete, dass sie den Hass der Orthodoxen von neuem stärken würden, anstatt Frieden und Besserung herbeizuführen. Die Kammer musste darum das Gesuch des Collegs abschlägig bescheiden, verfehlte aber nicht, diesem einzuschärfen, mit allen Kräften für die Ausrottung des Jargons und die Einführung der deutschen Sprache als Umgangssprache in der Wilhelms-Schule zu sorgen und mit unnachsichtiger Strenge „auf Reinheit des Körpers, des Anzuges und der Bücher um so mehr zu halten, je gewöhnlicher in der jüdischen häuslichen Erziehung dies vernachlässigt werde.“ Doch das Colleg gab sich mit dieser Zurückweisung nicht zufrieden; in einem erneuten Schreiben und unter eingehender Auseinandersetzung der Gründe wurde Hoym um nochmalige Prüfung und Genehmigung des gemachten Vorschlages gebeten[1]). Dazu kam es zwar nicht, weil neue Streitigkeiten mit der Gemeinde die Aufmerksamkeit für längere Zeit von diesen Projecten ablenkte; und selbst der Gedanke, auf den Hoym endlich verfallen war, jedes Kind ohne Unterschied zu mindestens einjährigem Besuche der Wilhelms-Schule zu zwingen, konnte infolgedessen nicht zur Ausführung kommen[2]). Aber Früchte hatten diese Bemühungen des Collegiums doch gezeitigt. Minister und Kammer hatten erfahren, wie notwendig die Abstellung des tiefgreifenden Missstandes war, dass für den Unterricht jüdischer Mädchen in keinerlei Weise gesorgt wurde, und dass diejenigen, in deren Hand hauptsächlich einstens die Erziehung der Kinder liegen sollte, als Kinder selber ohne jede Erziehung und Bildung aufwuchsen. Wenn trotzdem Sittlichkeit und Zucht höchst selten verletzt wurden[3]), so zeigt das, wie segensreich die in alle Lebensverhältnisse

---

1) G-A., Acta general. I.

2) St-A., P-A., l. c.

3) Nach Zusammenstellungen in den Pr. Bl. kamen z. B. im Jahre 1793 in Schlesien auf 270 jüdische Geburten 1 uneheliche, 1794 auf 211 2, 1795 auf 230 3.

eingreifende Macht der väterlichen Religion wirkte. Natürlicherweise konnte das keine Entschuldigung für die völlige Unwissenheit und Unbildung bieten, in der sich der grösste Theil der weiblichen Jugend befand[1]), und Hoym zeigte das lebhafteste Interesse daran, hierin gründlichen Wandel zu schaffen. Die Kammer versprach, falls eine jüdische Mädchenschule gegründet würde, derselben einen jährlichen Zuschuss von 100 Thalern zu gewähren, und thatsächlich errichteten damals die aus Glogau eingewanderten Freudel'schen Eheleute, die ihre Fähigkeit zum Unterricht in einer Prüfung vor Manso und Löwe erwiesen hatten, eine solche Anstalt, in der Religion, Hebräisch, Deutsch, Französisch, Rechnen und Handarbeit mit bestem Erfolg gelehrt wurde. Die Zahl der Schülerinnen nahm in kurzer Zeit so zu, dass schon im Jahre 1802 mehrere Lehrer angestellt werden mussten, und der Minister den bis dahin gewährten Zuschuss bedeutend vermehrte, wofür die Besitzer der Schule sechs Freistellen einzurichten hatten[2]).

Auch nach einer anderen Seite hin richtete die Regierung ihre Aufmerksamkeit[3]). Der Kriegsrat Neumann, der als Kammerreferent in Judensachen den Kriegsrat Andreae ablöste und, wie dieser, nicht nur Toleranz und Interesse, sondern auch tiefgehendes Verständnis für jüdische Angelegenheiten zeigte, veranlasste das Schulcollegium und die Judencommision im Juni 1797, in Ueberlegung zu ziehen, „ob und wie die Wilhelms-Schule zu einer Industrieschule mit eingerichtet werden könne, da die praktische Eingewöhnung zu Handarbeiten in den früheren Schuljahren gewiss ein wirksames Mittel sein werde, die Juden von dem unstäten Schacher mehr ab-, und zu einigen ihnen verstatteten productiven Beschäftigungen, deren Umfang die Kammer möglichst erweitern werde, allmählich hinzuleiten." Auch dieser Gedanke war

[1]) Man vgl. auch David Friedländers Klagen hierüber im Meassef 1788, Beilage.

[2]) St-A., P-A., M. R., l. c. und P-A., XIII, VII, 73.

[3]) St-A., P-A. l. c. Darnach auch alles Folgende.

ebenso wie der einer Mädchenschule bereits in dem Schummelschen Schulentwurfe ausgesprochen worden, und Neumann griff um so bereitwilliger darauf zurück, als die bei den Breslauer Regimentsschulen errichteten ähnlichen Industrieklassen gute Erfolge aufzuweisen hatten. Er schlug vor, für die Wilhelms-Schule zunächst eine Industrieklasse zu errichten, in der Wollespinnerei gelehrt werden sollte; die armen, unentgeltlich die Wilhelms-Schule besuchenden Schüler sollten verpflichtet sein, daran teilzunehmen, die freiwillig sich beteiligenden Kinder von Stammnumeranten aber die Erlaubnis erhalten, in der Stadt ansässig zu werden, was nach dem Edict vom 21. Mai 1790 ihnen untersagt war. Die Kosten der neuen Einrichtung sollte die Regierung solange übernehmen, bis der Schulfonds der Wilhelms-Schule sie bestreiten könne. Hoym bewilligte gern alle diese Vorschläge; aber auch sie scheiterten wie so vieles teils an der Interesselosigkeit, teils am absichtlichen Widerstande der Gemeindemitglieder und ihrer Vorstände, die immer noch mit der Wilhelms-Schule und allem, was mit ihr zusammenhing, auf Kriegsfuss standen und soeben erst wiederum einen neuen Kampf mit ihr bestanden hatten, in dem sie allerdings nochmals unterlegen waren.

Die zwölf Vorsteher, die im Jahre 1795 an die Stelle der Repräsentanten gerückt, grösstenteils aber aus diesen Repräsentanten wiedergewählt waren und so wiederum eine der Wilhelms-Schule feindliche Majorität bildeten, hatten nur widerwillig sich dem Endbeschlusse der Kammer, der ihnen die Erhaltung der Wilhelms-Schule, die Übernahme des Fonds und die monatliche Auszahlung der nothwendigen Geldsummen auferlegte, gefügt. Bei der ersten Gelegenheit sollte dieser Widerwille offen zum Ausbruch kommen. Im Auftrage des Schulcollegs verlangte die Kammer im Anfang des Jahres 1797 von den Vorstehern die Ausstellung eines Empfangsscheins über den Schulfonds, sowie eines Schuldscheines über die Summe, welche, die Gemeinde an den Schulfonds schuldete; zugleich ermahnte die Kammer die Vorsteher und Gemeindemitglieder eindringlich, nunmehr allen Groll gegen die Schule zu vergessen und ihr

nach Kräften zu Blüte und Früchten zu verhelfen. Aber die Kammer predigte tauben Ohren. Die Vorsteher, unter denen als Hauptgegner der Wilhelms-Schule sich Abraham Gottschalk Wartenberg hervorthat, erklärten plötzlich, der Gemeinde gegenüber die monatliche Auszahlung der Schulunterhaltungskosten aus der Gemeindekasse nicht verantworten zu können, und wollten eine Versammlung der Gemeinde zu diesem Zwecke einberufen. Die Kammer musste unter Androhung fiskalischer Rüge dies als gesetzwidrig verbieten und die Judencommission anweisen, nötigenfalls executivisch die Gemeinde zur monatlichen Zahlung anzuhalten. Hoym gegenüber, an den sich die Vorsteher mit einer Beschwerde wendeten, sprach sie sich in scharfen Worten über „den Eigensinn, die beleidigte Eigenliebe und heuchlerische Bigotterie mancher Vorsteher und Gemeindemitglieder aus, die die Wilhelms-Schule zu untergraben und auf ihren Trümmern eine fanatische Rabbinenschule zum Ärgernis der reichen und aufgeklärteren Juden zu errichten gedächten." So sahen sich die Vorsteher von allen Seiten in die Enge getrieben und mussten notgedrungen in den Vergleich willigen, den das Schulcollegium ihnen anbot. Nach genauen Berechnungen, die Dohm als Bevollmächtigter der Gemeinde und Zimmermann von Seiten des Schulcollegs aufgestellt hatten, einigte man sich dahin, den Zuschuss der Gemeinde auf eine niedrigere Summe zu bemessen und die Landjuden, deren Kinder unentgeltlich die Schule besuchten, zur Zahlung von 200 Thalern jährlich verpflichten zu lassen. Die Kammer hätte es zwar am liebsten gesehen, wenn der Staat selber diesen Zuschuss geleistet hätte; denn „wenn diesem an der Kultur und sittlichen Ausbildung der Juden überhaupt gelegen sein müsse, so werde er auch füglich zu einem Institut, welches mit Erfolg auf diesen Zweck hinarbeite, etwas beitragen können und das um so mehr, als 200 Thaler jährlich eine wahre Kleinigkeit im Verhältniss zur Totalsumme der jüdischen Abgaben sei." Hoym wies jedoch den Vorschlag der Kammer zurück, da jede Gemeinde, von welcher Religion sie auch sei, ihre Kirchen und Schulen aus eignen Mitteln unterhalten müsse; zudem habe der Staat der

Wilhelms-Schule durch Gewährung des zinsfreien Vorschusses und des besonderen Königlichen Gehaltes für den Director genug Entgegenkommen gezeigt. So wurde thatsächlich die fragliche Summe von 200 Thalern jährlich in die von den Landjuden zu zahlenden Silberlieferungsgelder eingestellt und von ihnen für die Wilhelms-Schule erhoben.

Aber noch immer nicht war die Glut des Hasses gedämpft, noch immer nicht die Flamme des Widerstandes gelöscht; in der Gemeinde gingen insgeheim die Wühlereien der Unzufriedenen weiter und rissen zuletzt auch wiederum die Vorsteher mit sich fort. Wie oft persönliche Interessen und persönliche Gehässigkeiten mit unterliefen, zeigt ein charakteristisches Beispiel[1]). Die Besitzer der Dyhernfurther Buchdruckerei[2]) beschwerten sich bei Hoym darüber, dass man sie der strengen Censur Löwes und Wolfssohns unterstellt habe, obwohl ihnen durch Kgl. Privileg die Wahl der Censoren freigestellt sei, und erbaten sich christliche Censoren. Der Minister wies zuerst das Gesuch zurück, gewährte es aber auf wiederholte Bitten nachträglich, „da man wohl auf beiden Seiten nicht ganz von Leidenschaften frei sein möge." Daraufhin richtete Löwe eine Eingabe an Hoym, in der er nachwies, dass er die Dyhernfurter Bücher weder strenge noch gelinde censiert habe, weil ihm vom Tage seiner Anstellung an auch nicht ein einziger Buchstabe von der gedachten Druckerei zum Censieren geschickt worden sei. In Wirklichkeit fürchteten die Dyhernfurther Buchdruckereibesitzer, keinen Absatz für Bücher zu finden, die den Censurvermerk der Aufklärer trugen; die Zwistigkeiten hatten jedoch zur Folge, dass Löwe und seine Anhänger die Grass'sche Druckerei in Breslau veranlassten, ebenfalls jüdische Bücher zu drucken[3]).

---

[1]) St.-A., M. R. V., 98 a, 2.

[2]) Vgl. über sie Brann, S. 221.

[3]) Vgl. auch Brann, S. 261 Anm. 1. — In den Pr. Bl. findet sich als erster hebräischer Druck eine mit hebr. Grass'schen Typen gedruckte deutsche Ankündigung der Löweschen Pentateuchübersetzung durch Wolfssohn (1802, Bd. 36, Anhang September); Löwe war kurz vorher ver-

Nicht minder kleinlich waren die Verlegenheiten, die von Neuem die Vorsteher im Jahre 1798 der Wilhelms-Schule zu bereiten begannen. Sie weigerten sich nämlich die von ihnen verlangten Schuldscheine, deren Richtigkeit sie anerkannten, auszustellen, weil sie hierzu erst von der gesamten Gemeinde beauftragt werden müssten; zugleich erklärten sie, nur die vereinbarte monatliche Summe zahlen, jedoch weitere Verpflichtungen der Wilhelms-Schule gegenüber, falls diese Summe nicht mehr ausreichen würde, nicht auf sich nehmen zu können. So blieb denn der Kammer nichts anderes übrig, als die Scheine durch einen Rechtskundigen ausstellen und sämtliche Stammnumeristen vor der Judencommission erscheinen zu lassen, um viritim darüber vernommen zu werden, ob sie die Vorsteher autorisieren wollten, namens der Gemeinde die Schuldinstrumente auszustellen und die übrigen Verbindlichkeiten auf sich zu nehmen oder nicht. Die Kammer erklärte im Voraus: da die Einrichtung der Gemeinde, also auch der Stammnummern in dem Gesetz vom 21. Mai 1790 unlösbar mit dem Bestand der Wilhelms-Schule verbunden sei und mit deren Eingehen ebenfalls fallen müsse, so habe jeder Stammnumerist, der auf die vorgelegten Fragen mit Nein antworte, damit eo ispo einen Verzicht auf seine Stammnummer ausgesprochen. Von den Generalprivilegierten sei sie überzeugt, „dass dieselben, da bei den ihnen erteilten wichtigen Vorzügen eine mehrere Aufklärung und Moralität präsumirt worden, nicht unter die Dissentirenden in dieser Angelegenheit gehören würden.“ Die Drohung der Kammer wirkte scheinbar; es fand sich nur ein einziger Stammnumerist, der sich gegen die Ausstellung der Scheine erklärte, weil der Schulfonds ja Eigentum der Gemeinde sei. Andererseits aber fanden sich trotzdem nur 20 von den 110 vorgeladenen Stammnumeristen, die ihre unbedingte Zustimmung zur Ausstellung der Schuldscheine gaben. Alle anderen knüpften Bedingungen daran, besonders die, dass die Schuldirection keine Disposition mehr über die Gelder

storben, hatte aber selbst bereits im Meassef (1794 Anhang zu S. 180) die Herausgabe der Übersetzung angekündigt.

treffen dürfe, und dass diese beim Eingehen der Wilhelms-Schule der Gemeindekasse anheimfallen müssten. Was die Verpflichtung zur Erhaltung der Schule betraf, so erklärten alle, sie nur dann anerkennen zu wollen, wenn der festgesetzte monatliche Zuschuss nie erhöht würde. Die Generalprivilegierten äusserten grösstenteils, die ganze Sache gehe sie nichts an, da ihre Privilegien älter seien als das Gesetz von 1790, dass sie aber die bei der Repartition des Schulzuschusses auf sie fallenden Beiträge zahlen wollten. Nur der Generalprivilegierte kgl. Hofagent und Bankier Daniel Kuh[1]) erklärte in seiner und seiner Verwandten Namen, dass man, da die Sache ihn nichts angehe, ihn nicht zu Beiträgen für die Schule zwingen könne; er nebst den Seinen wolle aber, da die Schule so sehr von der Kammer angepriesen werde, einen freiwilligen jährlichen Beitrag zahlen. Die Kammer war jedoch mit dem Erfolge dieser Vorladung nicht ganz zufrieden, denn sie erklärte die Forderung, dass beim Eingehen der Wilhelms-Schule der Fonds der Gemeindekasse anheimfallen müsse, nochmals für eine unmögliche und unberechtigte; die Wilhelms-Schule dürfe nicht eingehen, wenn nicht auch die ganze Gemeindeverfassung stürzen solle, und in diesem Falle gehe der Schulfonds an die Regierung zurück, deren Eigentum er in Wirklichkeit sei. Bei Ausstellung der Scheine müsse diese Bedingung also wegfallen. Dagegen protestierten aber wiederum die Vorsteher und suchten die Angelegenheit dadurch in die Länge zu ziehen, dass sie die Regulierung derselben einem Ausschuss von fünfzehn Gemeindemitgliedern übergaben. Nochmals musste die Kammer in einem energischen und scharfen Schreiben die Judencommission veranlassen, die Vorsteher die Scheine unterschreiben zu lassen; würden sie noch die geringsten Schwierigkeiten machen, so seien die Schuldkapitalien sofort mit Execution von den Gemeindemitgliedern einzutreiben und würden dann von der Kammer selber verwaltet werden. Dass aber auch diese Drohung keinen Eindruck auf die Hartnäckigkeit der Vor-

[1]) S. über ihn Brann S. 220.

steher machte, zeigte ein Bericht der Kammer an Hoym, in dem es in charakteristischer Weise heisst: „Die Wilhelms-Schule steht in Gefahr allmählich einzugehen, wenn die Integrität ihrer Fonds nicht gegen die Chicanen einiger vorlauten, ihr gehässigen Mitglieder der hiesigen Judengemeinde gesichert wird . . . Wird diesen verfänglichen Forderungen der Gemeinde nachgegeben, so kann beinahe mit Gewissheit angenommen werden, dass die Wilhelms-Schule in wenigen Jahren eingeht, und dies ist es eigentlich, was von einigen der Schule abgeneigten Mitgliedern der Gemeinde zum Aerger der aufgeklärten und besser gesinnten Mitglieder scheint beabsichtigt zu werden." Dennoch blieb aber der Kammer nichts anderes übrig, als auf die Ausstellung der fraglichen Scheine zu verzichten; sie liess jedoch statt dessen die Schulfonds von der Gemeindekasse sondern und sie unter besonderen Vorsichtsmassregeln von besonderen Kassenvorstehern getrennt verwalten.

Volle acht Jahre hatten bereits die Kämpfe gedauert, denen die Wilhelms-Schule ausgesetzt war, und es war nachgerade höchste Zeit geworden, dass sie ein Ende nahmen, wenn die Schule wirklich das leisten sollte, was man sich von ihr versprochen hatte. Um deshalb endlich einmal Frieden herzustellen und die Gemüter zu beruhigen, verfiel Lipmann Meyer auf ein neues Mittel[1]). Mit wehmütigen Worten wandte er sich persönlich an den Minister: „Gönnen Euer hochgr. Exc. einem alten treuen Knecht einige Augenblicke und verzeihen, dass ich ihnen die kostbare Zeit raube. Die hiesige jüdische Schule liegt mir am Herzen, da sie das einzige Mittel ist, die Juden umzuformen, damit sie endlich einmal Teil an aller bürgerlichen Verfassung nehmen können. Allein ihr fehlt es noch an Vestigkeit, und die Kabale sucht tausend Wege, die Anstalt zu vereiteln. Nur eine königliche Confirmation dieser Stiftung und die Verpflichtung von Seiten des Königs, dass die hiesige Judengemeinde jährlich 1800 Thaler zahlen muss, . . . ist das einzige Mittel, dem Streit ein Ende zu machen . . . Er-

[1]) St-A. MR., l. c.

füllen Eure hochgr. Exc. die letzte in dieser Angelegenheit gewagte Bitte mir altem Mann, der bald zu seinen Vätern hinüberschlummern wird, damit er den Trost der Befestigung der Schule noch mit hinüber nehme."

Hoym war einverstanden. So richtete im Mai 1798 das Directionscolleg ein diesbezügliches Gesuch an den neuen Herrscher Friedrich Wilhelm III., der am 16. November 1797 den Thron bestiegen hatte, und als der König in einer Kabinetsordre, d. d. Charlottenburg, 3. Juli 1798, Hoym zum Bericht über das Gesuch aufforderte, empfahl dieser demselben die Gewährung der Bitte: „es würde solches, als ein Merkmal der landesväterlichen Aufmerksamkeit und des Beifalls, dessen Allerhöchstdieselben dieses Institut würdigten, auf aus Vorurteil demselben abgeneigte Gemüter unter der hiesigen Judengemeinde einen heilsamen Eindruck machen". Am 17. Juli erliess nun der König aus Charlottenburg eine Kabinetsordre an den Minister, in der es hiess: „Nicht minder habe ich eurem Vorschlage gemäss die Einrichtung der dortigen Wilhelm-Schule jüdischer Nation in einer an die Vorsteher unter demselben dato erlassenen Ordre bestätigt." Trotz alledem hörten die heimlichen Anfechtungen der Schule nicht auf, und noch ein Jahr später 1799 sah sich das Directionscolleg deshalb gezwungen, den Minister um Ausstellung einer förmlichen Stiftungsurkunde anzugehen[1]). Auf Wunsch der Kammer vollzog Hoym selbst diese Urkunde d. d. 31. Mai 1800[2]). Von Interesse sind daraus die folgenden Paragraphen, die gleichsam die Ergebnisse des Kampfes, die Friedensbedingungen des langjährigen Streites enthalten. „§ 2. Die Art des Unterrichtes hängt von den jedesmaligen Zeitbedürfnissen ab. § 3. Selbst der Unterricht aus dem Talmud soll öffentlich betrieben und nicht eher ausgesetzt werden, bis sämmtliche Mitglieder der hiesigen Gemeine die dazu bestimmten Lehrstunden überflüssig

[1]) G-A., Acta generalia I.

[2]) St-A., P-A., l. c. Die Stiftungsurkunde wurde von Wolfssohn im Programme der Wilhelm-Schule 1803 veröffentlicht. Im § 6 daselbst befindet sich auch der Wortlaut der kgl. Kabinetsordre vom 17. Juli 1798.

finden. Jedoch darf aus solchem nie mehr als eine Stunde des Tages öffentlicher Vortrag geschehen, und müssen, wie bisher geschehen, die Eltern der Kinder, welche diesen Unterricht geniessen sollen, den Lehrer besonders bezahlen. § 4. Es ist daher diese Schule, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Auslegungen der jüdischen Glaubens-Lehren ein für sich bestehendes Lehr-Institut für jüdische Kinder aus hiesiger Stadt, der Provinz Schlesien und selbst aus anderen unseren Staaten und vom Auslande, und erhält dieselbe hiermit gleich den Gymnasien und Realschulen die äusseren Rechte der Corporation nach Massgabe des allgemeinen Landrechts und der in den folgenden Paragraphen enthaltenen speciellen Bestimmungen. § 7. Es ist daher die zum Besten der jüdischen Jugend gestiftete Lehr-Anstalt keinesweges als ein Institut zu betrachten, welches dermalen seine Existenz nach den Beschlüssen der Breslauschen Gemeine beibehalten oder verlieren kann, sondern es ist eine zwar zur hiesigen Judenschaft gehörige, jedoch von deren einzelnen Gemein-Angelegenheiten völlig separirte und mit einem eigenthümlichen Vermögen versehene besondere Lehr-Anstalt, in welcher, sowie es bei dergleichen milden Stiftungen gesetzlich vorgeschrieben ist, die Breslausche Judenschaft eigenmächtig nicht das Mindeste abändern und am wenigsten über deren Einnahme und Fonds irgend eine nachteilige oder auch nur willkürliche Disposition treffen kann".

Es ist unschwer einzusehen, dass die Aufklärer bei diesem Friedensschluss den Sieg davon getragen hatten. Die Gegner der Wilhelms-Schule waren unterlegen, und selbst die Zugeständnisse, die der § 3 ihnen machte, wurden durch die beigefügten Einschränkungen wertlos. Auch der § 25 der Urkunde bedeutete einen Sieg der Emancipationssache; er richtete sich in scharfen Worten gegen die Winkelschulen, gegen die einzuschreiten das Schulcollegium während der Streitjahre weder Zeit noch Macht gehabt, und die infolgedessen nicht nur weitergeblüht, sondern sich auch in ihrer Zahl noch vermehrt hatten. Schon im Jahre 1798, sogleich nach der Neubestätigung der Wilhelms-Schule durch den König, hatte die Kammer auf

Veranlassung des Collegs jede Vermehrung derselben strengstens untersagt, und auch in den folgenden Jahren nach Ausstellung der Stiftungsurkunde führte die Wilhelms-Schule einen erbitterten Kampf gegen die Winkelschulen. Der grösste Teil derselben wurde jedoch erst 1822 polizeilich geschlossen [1]).

Und so wie in dem Kampfe gegen die Wilhelms-Schule Vorsteher und Gemeinde trotz der grossen Schädigung, die sie ihr zugefügt hatten, in Wirklichkeit unterlegen waren, so unterlagen überhaupt die Frommen und Vertreter des Bestehenden gegenüber den Aufklärern und Vertretern des Fortschrittes. Der Geist der Zeit liess sich nicht zurückdrängen, das Wahre der neuen Gedanken nicht bannen und unterdrücken. Die Selbstemancipation der Breslauer Juden wie ihre Emancipation nach aussen machten, wenn auch nicht täglich, so doch allmählich immer grössere Fortschritte. Es war freilich auf jenem Gebiete noch nicht die Zeit der allgemeinen Reform gekommen, so wenig wie auf diesem die der allgemeinen Anerkennung; aber es fehlte weder an Reformen, noch an Anerkennungen, und einzelne Beispiele kennzeichnen am besten diesen Umschwung. An derselben Stätte, an der im Jahre 1793 der Schwiegersohn des Landrabbiners in seiner Trauerrede im besten Jargon den Stab über die Wilhelms-Schule und ihre Anhänger gebrochen hatte, hielt fast genau 4 Jahre später der Direktor dieser Anstalt, Joel Löwe, mit Erlaubniss des berühmten R. Jesaia Berliner eine hochdeutsche Trauerrede für Friedrich Wilhelm II., den Gründer der Wilhelms-Schule [2]). Es war dasselbe Jahr, in dem ganz nahe bei Breslau das philosophische Werk eines jüdischen Gelehrten entstand, der selber das beste Beispiel der Reformfähigkeit, aber auch der Reformbedürftigkeit der Juden bot; Salomon Maimon liess damals von Nieder-Siegersdorf aus seine kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniss-

[1]) G-A., Abstellung der Winkelschulen. Es existierten noch damals einem Polizeibericht zufolge 24 Winkelschulen in Breslau, von denen nur 2 Concession besassen.

[2]) S. Brann S. 264.

und Willensvermögen (in Leipzig gedruckt) erscheinen [1]). Das folgende Jahr 1798 brachte sogar zwei Schriften in Breslau zum Vorschein, die sich direct mit der Emancipation der Juden beschäftigten. Die Veröffentlichung der einen ging von den Breslauer Aufklärern und Anhängern der Wilhelms-Schule selber aus; es war ein in Breslau neu aufgelegter Abdruck der von D. Friedländer verfassten Uebersetzung des Wesselyschen Sendschreibens: „Worte des Friedens und der Wahrheit." Welchen Zweck man damit verfolgte, giebt das kurze Vorwort selbst an; es lautet: „Bereits vor 17 Jahren sind diese wenigen für die Nation aber sehr wichtigen Worte von dem berühmten Dichter und Verfasser der Mosaide Raby H. Wessly in Berlin erschienen und von dem Herrn Assessor D. Friedländer in's Deutsche übersetzt; er schrieb solche damalen in der hebräischen Sprache, und zwar bei Gelegenheit als der Kaiser Joseph II. denen Juden in seinem Lande ihren bisherigen Druck erleichterte und zur besseren Kultur und Bildung ihrer Jugend öffentliche jüdische Schulen anzulegen befahl; gebe Gott, dass diese Worte, welche lediglich auf unsere heiligen Lehren aus der Bibel und Talmud sich gründen, auch auf die Erziehung unserer hiesigen Jugend den Einfluss haben mögen, und wir die gränzenlose Wohlthat, mit welcher uns unser frommer und vielgeliebter hochseliger König Fr. W. II. in der Errichtung einer Schule begnadiget hat, tief in unserem Herzen ewig verehren." (Schluss folgt.)

[1]) S. Allg. D. Biogr. Bd. 20, S. 108.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Ueber das Datum im Evangelium Matthäi.

XXVI, 17: Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*).

Von

D. Chwolson.

In meiner, am Ende des vorigen Jahres erschienenen Abhandlung, betitelt: „Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis" suchte ich p. 3 ff. nachzuweisen, dass jenes Datum, abgesehen von dem grossen Widerspruch mit den Angaben im Ev. Joh., an und für sich unmöglich sei; denn πρώτῃ τῶν ἀζύμων ist die griechische Uebersetzung vom hebräischen ראשון לחג המצות, oder dem aramäischen יומא קדמאה דפטירא, und darunter haben die Juden aller Zeiten und aller Länder seit fast 3000 Jahren nur den 15., aber niemals den 14. verstanden. Abgesehen von dem am Abend dieses Tages dargebrachten Passaopfer, unterscheidet sich der 14. durch Nichts von den Rüsttagen der andern Feiertage und wurde, mutatis mutandis, ebenso wie diese benannt: ערובתא דפסחא, od. ערב פסח, ebenso wie die Rüsttage der anderen Feste durch ערובתא od. ערב mit Beifügung des Namens des betreffenden Festes benannt wurden und noch jetzt so benannt werden, z. B. ערובתא דצומא רבא, oder ערב יום הכפורים für den Rüsttag des Versöhnungsfestes, ערב ראש השנה, u. s. w. An einer Stelle (Pseudojonath. zu 2 Mos. 12, 15) wird der 14. als יומא דמקמי חגא, „der Tag vor dem Feste" bezeichnet. Ueberall und zu allen Zeiten wurde der 15., und nur dieser, der erste Tag des Festes der

*) Ein mir befreundeter christlicher Gelehrter, der diese Abhandlung im Mscrpt gelesen und die Verhältnisse der Redactionen der christlichen theologischen Zeitschriften zu einander kennt, versicherte mich, dass die vorliegende Abhandlung, aus Rücksicht auf Schürer, keine Aufnahme in irgend eine jener Zeitschriften finden werde. Ich nahm daher das freundliche Anerbieten der Redaction dieser Zeitschrift, diese Abhandlung zu veröffentlichen, mit Dank an. Ich hoffe auch, dass christliche Theologen dieselbe nicht unbeachtet lassen werden, da sie doch allmählich zur Ueberzeugung gelangt sind, dass die wissenschaftlich-theologischen Arbeiten der jüdischen Gelehrten auch für sie viel Beachtenswerthes enthalten.

ungesäuerten Brote genannt, was bis auf den heutigen Tag der Fall ist. Der 14. könnte יומא דפסחא, „der Tag des Passaopfers", heissen, aber er wurde gewöhnlich nicht so genannt. Dagegen konnte er nicht einmal als יומא קדמאה דפסחא „der erste Tag des Passafestes" bezeichnet werden; denn er bildete niemals — auch nicht bei den Samaritanern, die ihn als Festtag betrachten — einen Bestandtheil des Oster- oder Passafestes[1]) und galt auch als Werkeltag. Das, was ich hier sage, ist unter allen Juden, von den Gelehrtesten bis zu den חטבי עצים ושאבי מים, — deren es in Russland und Polen Tausende und abermals Tausende giebt — so bekannt und gilt als eine so ausgemachte Sache, dass es ihnen ganz räthselhaft vorkommt, wenn sie hören, dass christliche Gelehrte ersten Ranges behaupten, dass mit dem griechischen Aequivalent des hebräischen יום ראשון לחג המצות der 14, d. h. ערב פסח, der Werkeltag, an dem es verboten ist ungesäuertes Brot zu essen, gemeint sei! Ich hielt es für so einfach und so selbstverständlich, dass der 14. nicht als der erste Tag der ungesäuerten Brote bezeichnet werden könne, dass ich es gar nicht für nöthig hielt, ausführlicher auf die Sache einzugehen und mich mit mehr Energie darüber auszusprechen. Ich dachte, dass das von mir Seite 3 f. Gesagte doch vollkommen genügen müsste, um einen in die Augen springenden Irrthum für immer zu beseitigen. Aber ich habe mich darin geirrt; denn ein alter, tiefeingewurzelter Irrthum, der noch obendrein, wie in dem gegebenen Falle, eine gute Handhabe giebt, über eine unüberwindliche Schwierigkeit hinwegzuschlüpfen, wird nicht so leicht beseitigt, und mag man noch so vollwichtige Gründe dagegen anführen.

In der That spricht Herr Prof. Schürer in seiner übelwollenden und äusserst ungerechten Anzeige meiner Abhandlung (Theol. Literaturz., 1893, N. 7) von der „angeblichen Schwierigkeit der chronologischen Bestimmung Matth. 26, 17", von der er behauptet, dass sie „längst befriedigend gelöst" sei. Er beruft sich dabei auf Josephus, der Bell. II, 15,1, wo er von der zu seiner Zeit bestehenden Sitte redet, von einem achttägigen Feste der ungesäuerten Brote spricht. Diese Stelle ist mir natürlich bekannt, und ich habe sie auch S. 3, Anmerk. 2, citiert und erklärt. Warum aber verschweigt Schürer meine dort gegebene Erklärung? Woher weiss denn auch Herr Schürer, dass jenes achttägige Fest vom 14.—21.

[1]) Demnach ist p. 4, Z. 12 das Wort „ersten" zu streichen.

und nicht vom 15.—22. gedauert hat, wie dasselbe in der That zur Zeit des Josephus und bis auf den heutigen Tag von allen ausserhalb Palästinas — und Josephus schrieb ja in Rom — wohnenden Juden factisch gefeiert wurde und gefeiert wird? Hat denn dieser hochgelehrte Theologe, der über eine, ganz auf rabbinischer Gelehrsamkeit basierende Arbeit von mir so wegwerfend urtheilt, nichts gehört von dem יום טוב שני של גליות, d. h. von dem Tag, den alle im Exile lebenden Juden — welche nicht wissen konnten, welchen Tag das Synhedrion in Jerusalem als Neumondstag erklärt hat — den vorgeschriebenen Festtagen hinzugefügt haben und noch jetzt hinzufügen? Da Josephus Arch. III, 10,5 ausdrücklich den 15. als den ersten und den 16. als den zweiten Tag des Festes der ungesäuerten Brote bezeichnet, so liegt es doch auf der Hand, dass das achttägige Fest, von dem derselbe Josephus spricht, am 15. beginnt und am 22. endigt, wie dies thatsächlich der Fall ist.

Aber Herr Schürer hat noch einen Strohhalm gefunden, an den er sich klammert, um jene „angebliche" chronologische Schwierigkeit „befriedigend zu lösen". Er hat nämlich in dem Büchlein von Olitzki (Flavius Jos. u. d. Halacha — eine schöne Quelle für einen Theologen, der autoritativ in halachischen Fragen mitsprechen will, s. weiter unten) gefunden, dass „das gesäuerte Brot schon am 14. Nisan verboten war". „So war thatsächlich," fügt Herr Schürer hinzu, „schon der 14. Nisan der erste Tag der ἄζυμα, während der Pentateuch erst den 15. als solchen bezeichnet." Das, was Herr Schürer aus der Schrift Olitzki's anführt, steht wirklich darin, sogar mit Angabe der Quelle, nämlich Talm. b. Tr. Pesachim, 5a, (richtiger Mischnah, Tr Pesachim, 1,4 und Talm. ib. fol. 4b und folg., die Hauptstelle ist jedoch ib. fol. 29b), aber wahr ist es dennoch nicht; denn nur vom Mittage des 14. an ist es verboten, gesäuertes Brot zu essen, aber bis zum Mittage erlaubt. Dann hat Herr Schürer das vergessen, was ich (p. 5. ib. Anm. 1 und im Nachtrag z. St. p. 127, col. 1) nachgewiesen habe, dass es streng verboten war am 14. ungesäuertes Brot zu essen, ein Verbot, das auch die Samaritaner kennen und bis auf den heutigen Tag, ebenso wie die Juden, streng beobachten. Der 14. also, an dem bis Mittag gesäuertes Brot gegessen wurde und ungesäuertes nicht gegessen werden durfte, konnte daher unmöglich als „der erste Tag der ungesäuerten Brote" bezeichnet werden.

Schade, dass Herr Schürer aus bekannten Gründen es unterlassen hat, die von Olitzki citierte Stelle aus Pesachim, 5a, nachzusehen; denn er hätte da einen noch dickeren Strohhalm — aber auch nichts mehr — gefunden, um jene „angebliche“ chronologische Schwierigkeit „befriedigend“ zu lösen. Bekanntlich suchten immer die alten Rabbinen für die von ihnen selbst festgestellten Vorschriften, oder auch für die von Alters her stammenden religiösen Gebräuche, die in der hl. Schrift nicht erwähnt sind, eine Stütze, oder richtiger, eine Anlehnung, אסמכתא, wie der technische Ausdruck lautet, in jener oft durch die allergewaltsamsten Deutungen, zu finden. Auch für das Verbot, vom Mittage des 14. Gesäuertes an zu geniessen oder auch nur im Hause zu verwahren, wurde eine solche Anlehnung im 3. und 4. Jahrhundert n. Ch. gesucht und gefunden. Die Worte 2. Mos. 12, 15 אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם, „am ersten Tage sollet ihr das ungesäuerte Brot aus eueren Häusern entfernen“, werden nämlich dahin gedeutet, dass mit בראשון hier der 14. gemeint sei und dass das Wörtchen אך eine Einschränkung anzeige, womit angedeutet sein soll, dass mit בראשון nur ein Theil des 14., d. h. von der Mittagsstunde an, gemeint sei. Ungeachtet dessen, dass mit ביום הראשון in dem folgenden Verse (16) unzweifelhaft der 15. gemeint ist, wird, im allergröbsten Missverständniss des Verses 18, auf diesen hingewiesen, wo es heisst בראשון בארבעה עשר יום לחדש, „am ersten, den 14. des Monats“; der 14., sagen sie, wird also hier der erste genannt. Ich brauche erst gar nicht zu sagen, dass בראשון hier „im ersten Monat“ und nicht „am ersten des Festes“ bedeutet. Ibn-Esra, der בראשון eben so auffasst, verweist dabei auf 1. M. 8, 5: בעשירי באחד לחדש; er hätte auch — wenn es hier noch eines Beleges bedürfte — auf Ezech. 29, 1 (und 33, 29) verweisen können. R. Nachman ben Jizchak gegen Mitte des 3. Jahrhunderts sucht noch aus Hiob, 15, 8 zu beweisen, dass ראשון, wie er glaubt, im Sinne von „bevor“ gebraucht werden könne. Es folgt darauf eine ziemlich lange Discussion, wobei auf die zahlreichen Stellen im Pentateuch hingewiesen wird, wo בראשון nur im natürlichen Sinne des Wortes aufgefasst werden kann. Die Erwiderungen auf diese Einwendung sind fadenscheinig und haarspaltend verbunden mit gewaltsamen Deutungen. Die ganze Discussion bleibt eigentlich resultatlos; aber man ersieht doch aus derselben, dass man es von beiden Seiten als eine gewaltsame Deutung ansah, בראשון allein, sogar ohne jeden Zusatz, ge-

schweige denn בראשון לחג המצות, als den 14. zu deuten. Wäre wirklich wie die neutestamentlichen Commentatoren behaupten, πρώτη τῶν ἀζύμων, oder ראשון לחג חמצות, was genau dasselbe ist, der gewöhnliche, oder gar der technische Ausdruck für den 14., so hätte ja die ganze Discussion gar keinen Sinn und alle jene spitzfindigen und gewaltsamen Deutungen wären vollkommen überflüssig; denn bei solchen allgemein bekannten Dingen ersparten sich die Rabbinen die weitläufige und gewaltsame Beweisführung und wiesen den Frager mit der Phrase ab: דא ויל קרי בי רב, was ungefähr so viel heisst wie unser: „Das weiss ja jeder Schuljunge!"

Uebrigens will ich hier auch nicht unbemerkt lassen, dass das Verbot, am 14. von Mittag an Gesäuertes zu geniessen, für welches nur Autoritäten aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. angeführt werden, höchst wahrscheinlich aus relativ später Zeit, d. h. aus der Zeit der letzten Jahre des Tempelbestandes, herstammt. Schon Ibn-Esra (in seinem kurzen Commentar zu 2. Mos. 12, 15) und Maimonides (הלכות חמץ ומצה 1, 8) sprechen die Meinung aus, dass dieses Verbot daher rührt, weil nach rabbinischer Ansicht die Zeit für das Schlachten des Passalammes gleich nach der Mittagsstunde, בין הערבים, beginnt; und es wäre daher unpassend und auch praktisch unzulässig, zur Zeit der Darbringung des Opferlammes, welches am Abend verzehrt werden soll, Gesäuertes zu geniessen. Ich glaube in meiner Abhandlung (p. 37 ff.) genügend nachgewiesen zu haben, dass die angeführte rabbinische Auffassung von בין הערבים einer späteren Zeit angehört. Ist dies der Fall, so muss auch das mit dieser Auffassung zusammenhängende und als Consequenz derselben anzusehende Verbot des Genusses von Gesäuertem am Nachmittage des 14. gleichfalls aus späterer Zeit herstammen. Zur Zeit Christi war dieses Verbot höchst wahrscheinlich noch nicht bekannt. Das ältere Targum Onkelos spielt auf dieses Verbot nicht an; aber in dem Jonathan zugeschriebenen Targum werden die oben angeführten Worte aus 2. Mos. 12, 15 auf folgende Weise paraphrasiert: ברם מפלגות יומא דמקמי חגא תבטלון חמיר מבתיכון, „aber vom Mittage des Tages vor dem Feste sollet ihr entfernen das Gesäuerte aus euren Häusern". Also selbst hier wird der 14. als der Tag vor dem Feste bezeichnet. Man sieht somit, dass selbst da, wo jenes Verbot bekannt war, jene gewaltsame Deutung von בראשון nicht für ernst genommen wurde, oder man hat sie vielmehr gar nicht gekannt. Auch der ältere und ursprünglichere Talmud jer. kennt diese Deutung

von בראשון nicht, die nur von babylonischen Amoräern des 3. und 4. Jahrhunderts vertreten wird.

Wie dem aber auch sei, mag man irgend einen Grund dafür finden, den 14. den ersten des Festes der ungesäuerten Brote zu nennen, oder nicht, für alle Fälle wurde der 14. de facto niemals als solcher bezeichnet, und es fragt sich nun, warum der ursprüngliche Berichterstatter über die letzten Lebenstage Jesu, der höchst wahrscheinlich gegen 50 n. Ch. gelebt hat (vgl. meine Abhandl. p. 59 u. 66 f.), und der mit den jüdischen Riten vertraut war und den jüdischen Sprachgebrauch sicher gekannt hat, eine Bezeichnung für den 14. gebraucht hat, deren gegen 1000 Jahre vor ihm und gegen 1900 Jahre nach ihm kein Jude sich je bedient hat, und die von den Juden, für welche er doch auch zunächst geschrieben hat, durchaus missverstanden werden musste? Warum bediente er sich dabei nicht der bei den Juden allgemein üblichen und von denselben allgemein verstandenen Bezeichnung für den 14., wie z. B. בארבעה עשר לחדש ניסן, „am 14. des Monats Nisan" oder בערב חג הפסח, „am Rüsttage des Passahfestes" oder aramäisch — in welchem Dialekte er wahrscheinlich geschrieben hat — ביומא דערובתא דחגא דפטיריא „am Rüsttage des Festes der ungesäuerten Brote"? Diese Benennungen für den 14. waren von jeher die allgemein gebräuchlichen, und für jeden Juden verständlichen und lassen kein Missverständniss zu.

Ich abstrahiere ganz davon, dass eine Hinrichtung am 1. Ostertage, sowohl nach der Apostelgeschichte 12, 3 ff., als auch nach den ganz sicheren Angaben in den rabbinischen Quellen (p. 7), unmöglich hat stattfinden können; ich abstrahiere ferner von dem Umstand, dass der Todestag Jesu, selbst nach den Berichten der Synoptiker, „ein Tag des Verkehrs und der Arbeit war", was auch in dem Commentar von Meyer-Weiss (zu Joh. 18, 28, p. 648, ed. 7) anerkannt wird [1]), immer-

[1]) Jetzt ist noch das Fragment des Evang. Petri in Betracht zu nehmen, wo ausdrücklich gesagt ist, dass Christus am Tage vor dem jüd. Osterfeste gekreuzigt wurde. Freilich sagen diejenigen, denen diese Angabe unbequem ist, dass die betreffende Stelle ein Einschiebsel sei. Von diesem Mittel haben die alttestamentlichen Kritiker den allergrössten Gebrauch — beinahe hätte ich „Missbrauch" gesagt — gemacht. Wenn man aber jede Stelle eines alten Schriftstellers, die in das vorgefasste „System" nicht hineinpasst, für einen späteren Zusatz erklären wollte, so hörte die Wissenschaft auf, und die Willkür träte an deren Stelle. Ich bin zwar überzeugt, dass kein einziges altes Schriftwerk in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen ist. Aber zuerst kommen die überlieferten alten Texte, und dann kommt das System, nicht umge-

hin bleibt das Datum bei Matth. 26, 17 — ungeachtet der angeblich „befriedigenden Lösung“ bei Schürer — absolut unmöglich, weil ein solches Datum factisch niemals und nirgends gebraucht wurde, und weil man unter den Worten: ראשון לחג המצות immer und überall den 15. verstanden hat und auch jetzt dasselbe versteht. Dies ist für Jeden, der den jüdischen Sprachgebrauch kennt, so über allen Zweifel erhaben, dass man unter Juden sich ebenso lächerlich machen würde, wenn man dies ihnen erst beweisen wollte, wie man sich unter Deutschen lächerlich machen würde, wenn man ihnen beweisen wollte, dass Charfreitag auf den Freitag und nicht auf den Donnerstag der Passionswoche fällt. Wer Deutsch versteht, der weiss es von selbst; demjenigen dagegen, der kein Deutsch versteht, ist dies schwer zu beweisen; einem Solchen kann man nur sagen: seit es deutsche Christen giebt, hat man unter Charfreitag immer den Freitag und niemals den vorangehenden Donnerstag verstanden. Will der des Deutschen unkundige Mann dies nicht glauben, und will er sogar aus irgend welchen lächerlichen und abgeschmackten Gründen beweisen [1]), dass man unter Charfreitag doch den vorangehenden Donnerstag verstehen könne, so ist diesem Manne nicht zu helfen, und man denkt: mag er in seinem Irrthum verharren, wenn er keine Belehrung annehmen will!

Ich kann es mir nicht denken, dass der Berichterstatter über die letzten Lebenstage Jesu, der noch ganz innerhalb des Judenthums und unter den Juden gelebt hat, einen Unsinn geschrieben, ein absolut unmögliches Datum angegeben haben sollte. Es

---

kehrt. Unsere Cultur hat ihren Weg niemals in gerader Linie zurückgelegt; sie ging im Gegentheil fast immer im Zickzack und hat oft Sprünge rückwärts gemacht. Sie ist oft auch gänzlich verschwunden und erst nach längerer Zeit der Finsterniss wieder zum Vorschein gekommen. Oft gingen auch zwei Parallellinien neben einander: die höchste Cultur und der gröbste Aberglaube, was auch in der Gegenwart der Fall ist. Wer weiss dies nicht? Die Propheten verkündigten die erhabensten Begriffe von Gott, und gleichzeitig stritten Priester über die demselben zu opfernden Fettstücke.

[1]) Ein solcher, der deutschen Sprache und der deutschen Sitte unkundiger Mann könnte z. B. sagen: er hätte in irgend einem Büchlein gefunden, dass viele griechisch-katholische Christen am Donnerstag der Passionswoche das Abendmahl nehmen, daher diesen Tag andächtig zubringen und sogar ihren Kaffee mit Mandelmilch, statt Schmand, trinken, folglich könnte man darin eine „befriedigende Erklärung“ dafür finden, jenen Donnerstag als Charfreitag zu bezeichnen. „Reiner Unsinn“, würde Herr Schürer zu dieser „befriedigenden Erklärung“ sagen. Ich und alle anderen gelehrten Juden sagen dasselbe zu seiner „befriedigenden Erklärung.“

giebt nur drei Möglichkeiten, um zu erklären, wie dasselbe entstanden sein könnte. Entweder liegt irgend ein Fehler im Originaltexte, oder wir haben eine falsche Uebersetzung desselben vor uns; es kann aber auch beides der Fall sein, d. h. ein Fehler im Originaltexte vorhanden sein, in Folge dessen der Uebersetzer die Stelle missverstanden und falsch übersetzt hat. In meiner Abhandlung habe ich mich (p. 11 f.) für die erstere Alternative erklärt, wodurch alle Schwierigkeiten wie mit einem Zauberschlage beseitigt wurden. Nachträglich fiel mir noch eine andere Conjectur nach der dritten Alternative ein, und ich will sie hier competenten Gelehrten zur Prüfung vorlegen. Ich denke mir die Sache wie folgt: im aramäischen Originaltexte stand ביומא מקמא פטיריא, was zu lesen war ביומַא מקמַא פטיריא, „In den Tagen vor (dem Feste) der ungesäuerten Brote," d. h. in den nächsten Tagen vor dem Osterfeste. Durch ein Versehen oder in Folge einer Undeutlichkeit in der Handschrift fiel das erste מ in מקמא aus, und es blieb ביומא קמא פטיריא; dieses las der Uebersetzer fälschlich ביומַא קמַא דפטיריא — das ד dachte er sich natürlich hinzu — und übersetzte es: τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων. Nach dieser Annahme ist im Originaltexte nur ein Buchstabe ausgefallen, in Folge dessen der mit den jüdischen Gebräuchen nicht genügend bekannte Uebersetzer den unvocalisierten Text falsch gelesen und auch falsch übersetzt hat[1]).

Durch diese Conjectur fallen gleichfalls alle Schwierigkeiten und Widersprüche weg. Nur lässt sich gegen dieselbe ein philologischer, oder richtiger orthographischer Einwand erheben. Nach den jüdisch-aramäischen Texten, z. B. den der Targumim, musste man im st. constr. pl. ביומי מקמי, aber nicht ביומַא מקמַא, und im st. emph. pl. ביומיא דמקמי schreiben. Gegen diese Einwendung glaube ich Folgendes bemerken zu können. Die jüdisch-aramäischen Texte, wenn auch zum Theil aus alter Zeit herstammend, sind schriftlich spät fixirt worden; orthographisch weichen diese Texte in verschiedenen Handschriften und sogar in alten Druckwerken bedeutend von

[1]) Diese Conjectur habe ich schon im April dieses Jahres Herrn Prof. Nöldeke und später auch Dr. W. Bacher mitgetheilt; jetzt, d. h. Ende Juni, ersehe ich aus dem Juni-Heft dieser Monatsschrift, p. 393 ff., dass auch Herr Dr. D. Kaufmann auf einen ähnlichen Gedanken wie ich gekommen ist, „ohne Etwas über die Urgestalt der Stelle entscheiden zu wollen."

einander ab, und was die Vocalisation der Tagumim anbetrifft, so ist dieselbe bis auf den heutigen Tag so vollständig verwildert, dass de Lagarde mit Recht darüber klagte, dass man keine aramäische Grammatik lehren könne, weil die Vocalisation der Texte so völlig unsicher sei[1]). In den von westsyrischen Nichtjuden herrührenden, zum Theil aus den ersten christlichen Jahrhunderten herstammenden Texten, deren Sprache mit den jüdisch-aramäischen Dialecten fast identisch ist, schwankt der st. emph. pl. zwischen יא und א֫ und der st. c. pl. zwischen י֫ und א֫; so z. B. kommen in palmyrenischen Texten des 2. Jhs die Formen מכסיא und תגרא neben einander vor. Den pl. auf א֫ findet man sehr häufig. Desgleichen schwankt da der st. c. pl. zwischen ' und א֫: חיי בנוהי und חיא בנוהי. Auch in der zuerst von Adler beschriebenen und dann von Miniscalchi Erizzo edierten westsyrischen Uebersetzung der Evang. schwankt der st. c. pl. zwischen א und ' und auch der st. emph. endigt oft auf א[2]). In allen diesen Texten, und sogar in den von Euting edierten nabatäischen Inschriften, — von denen Nöldeke sagt, dass die Orthographie in ihnen auffallend fest sei — wird das auslautende ê in der Regel durch א ausgedrückt[3]). Nach dem Gesagten kann also, wie ich glaube, Niemand die Möglichkeit bestreiten, dass in dem ursprünglich aramäischen Originaltext von Matth. 26, 17 ביומא מקמא stand, was בְיוֹמָא מִקַּמָא, zu lesen war, und dass der Uebersetzer nach dem zufälligen Wegfall des ersten מ in מקמא, jene Worte בְיוֹמָא קַמָא gelesen und dem entsprechend τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων übersetzt hat

Der Hauptzweck dieser Zeilen: den competenten Lesern meine neue Conjectur zur Prüfung vorzulegen, ist nun erreicht. Nur musste ich Einiges vorausschicken, um die Nothwendig-

---

[1]) Vgl. Adalb. Merx, Bemerkungen über die Vocalisation der Targume, in den Abhandlungen und Vorträgen des 5. internationalen Orientalisten-Congress in Berlin, 1. Hälfte, p. 142 ff. Berlin 1882, und de Lagarde in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Proph. Chald. Ich besitze die äusserst seltene Ausgabe des Pentateuchs, Salon. 1520, in der die Vocalisation des Targums ganz abweichend ist von der in den anderen Ausgaben. Diese Ausgabe ist wegen ihrer grossen Seltenheit — nur drei Exempl. sind bekannt — zu kritischen Zwecken noch von Niemandem bis jetzt benutzt worden.

[2]) Vgl. Nöldeke, in d. Z. d. d. morg. Ges., Bd. 32, 1868, p. 477.

[3]) S. Euting, Nabat. Inschr. in Arabien; Berlin, 1885, p. 76 f. Vgl. לְהַוָא, לְהַוָה bibl. aram. und לְהֵוֵי talm.

keit dieser Conjectur darzulegen. Es widerstrebt mir aber, mich in eine fernere Polemik mit Herrn Prof. Schürer einzulassen, da ich ihn als durchaus incompetent erachte, über die in meiner Schrift behandelten schwierigen Fragen zu urtheilen; denn zur Lösung derselben gehören doch mehr als elementare Kenntnisse der rabbinischen Literatur und des jüdischen religiösen Lebens. Kann Jemand, der mühsam und nicht fehlerlos einen Satz in der Anabasis oder in den Comm. des Julius Caesar zu übersetzen vermag und seine Kenntnisse des classischen Alterthums aus Handbüchern und secundären, oder gar tertiären Quellen geschöpft hat, schwierige und verwickelte Fragen der classischen Archäologie und Geschichte lösen? Ich denke aber, es giebt in Deutschland doch viele Gelehrte, welche nur die Wahrheit suchen, dieselbe da nehmen, wo sie sie finden, und sich gern von alten Irrthümern lossagen, sobald diese als solche nachgewiesen werden. Da aber viele dieser wahrheitssuchenden Gelehrten nicht selbst entscheiden können, ob ich nun, wie Schürer zu behaupten sich erlaubt, nur ein „Kartenhaus", oder einen ganz soliden Bau aufgeführt habe, entschliesse ich mich, Einiges über Schürers Einwendungen gegen mich zu sagen.

Die Einwendung Schürers, dass durch meine Conjectur zu Mt. 26,17 der Widerspruch zwischen Mr. 14,12 und Luc. 22,7 nicht beseitigt sei, klingt fast naiv. Weiss ich denn dies nicht, und bin ich denn mit Stillschweigen darüber hinweggegangen (s. p. 12)? Weiss es denn Schürer nicht, in welchem Zustande der Text der Evang. bis zum III. Jahrhundert sich befand, und wie oft dieselben untereinander — zuweilen sehr unglücklich — conformiert wurden? Dieses Alles weiss doch Schürer ganz bestimmt, und er hätte doch einen solchen Einwand gar nicht erheben sollen. Die Sache verhält sich sehr einfach. Heidenchristen aus dem 2. oder 3. Jahrhundert haben die corrumpierte Stelle Mt. 26,17 vorgefunden. Da sie aber nicht merkten, dass dieselbe verderbt sei, haben sie den ursprünglichen Text in Mc. und Luc. nach Mt. geändert und noch obendrein verschlechtert.

Die so wichtige, bis jetzt noch ungelöste Frage, warum Christus nach dem Evangelium Johannis das Passamahl einen Tag früher verzehrt hat, als die Juden, welche das Prätorium nicht betreten wollen, um das Passamahl noch verzehren zu können, habe ich dadurch gelöst, indem ich bewiesen — ja, Herr Schürer — sonnenklar bewiesen habe, dass der in der Mischnah vertretene Grundsatz: פסח דוחה את השבת, „das

Passa-Opfer verdrängt den Sabbat," d. h. dasselbe dürfe am Sonnabend dargebracht werden, einer spätern Zeit angehört, und dass in alter Zeit der entgegengesetzte Grundsatz: שבת דוחה את הפסח, „der Sabbat verdrängt das Passa-Opfer", d. h. dasselbe dürfe am Sabbat nicht dargebracht werden, die allgemein herrschende Norm war. Das Verdienst diese Thatsache, welche den Kern und die Basis meiner ganzen Untersuchung bildet (p. 20—31), zuerst nachgewiesen zu haben, gehört nicht mir; denn schon vor länger als 50 Jahren hat der französische Akademiker Derenbourg behauptet und bewiesen, dass es in alter Zeit als unerlaubt galt, das Passalamm am Sabbat darzubringen. Er hat auch, ebenso wie ich, diese Thatsache für die Erklärung der Berichte über die letzten Lebenstage Jesu verwerthet, was freilich von ihm auf eine unvollständige und ungenügende Weise geschehen ist (s. p. 31 ff.). Später stellten sich auch A. Geiger und Holdheim auf denselben Standpunkt und zogen aus dieser Thatsache verschiedene historische Folgerungen. Mein geringes Verdienst bei dieser, in den Augen der nicht strenggläubigen gelehrten Juden längst feststehenden Thatsache besteht darin, dass ich dieselbe viel ausführlicher und vielseitiger begründet habe, als meine Vorgänger, ferner dass ich nachgewiesen habe, dass die Tradition, als ob schon Hillel (gegen 20. v. Ch.) die neue Norm siegreich verfochten und zur Geltung gebracht hätte, eine ziemlich späte Erdichtung und absolut unwahr sei. Also: Derenbourg, Geiger, Holdheim — ich wage es hinzufügen — und auch ich, — also vier jüdische Gelehrte, die sich von ihrer Kindheit an bis zum hohen Alter mit der Halachah beschäftigt haben — behaupten, die Sache sei erwiesen; Herr Schürer dagegen —, sonst ein sehr achtungswerther Gelehrter, aber in der Halachah ein ABC Schütze — behauptet: sie sei nicht erwiesen; ich überlasse es dem verehrten Leser zu entscheiden, auf welcher Seite in dieser specifisch halachischen Frage die Autorität grösser ist. Wenn übrigens der geneigte Leser meine Untersuchung dieser Frage etwas aufmerksamer als Herr Schürer lesen wird, wird er, abgesehen von aller Autorität, sich von selbst überzeugen, dass das Recht auf meiner Seite sei; denn Schürer hat die betreffende, allerdings etwas verwickelte, aber dennoch klar durchgeführte Untersuchung offenbar nur ganz flüchtig durchgeblättert, wie ich dies gleich beweisen werde.

Herr Schürer sagt nämlich: „Die Voraussetzung, dass zur Zeit Christi das Passagebot dem Sabbatgebot habe weichen

müssen, ist von Chw. nicht erwiesen; es ist vielmehr nicht daran zu zweifeln, dass schon damals, wie das Beschneidungsgebot (vgl. Joh. 7, 22—23) und wie das Gebot des täglichen und sabbatlichen Brandopfers (vgl. Matth. 12, 5 . . .), so auch das Passagebot „den Sabbat verdrängte"; dabei verweist Herr Schürer auf sein bekanntes Buch: „Gesch. des jüd. Volkes, II, 398f.", wo dies bewiesen sein soll. Als Beweis für die Darbringung der täglichen Brandopfer am Sabbat dient ihm die angeführte Stelle aus Matth. — als ob es hier noch eines Beweises bedürfte! — für letzteres dagegen, d. h., dass auch das Passagebot den Sabbat verdränge, dient ihm als Beweis Pessachim, VI, 1—2. Hier kann ich mein Staunen über die Leichtfertigkeit — eines wohlverdienten härteren Ausdrucks will ich mich nicht bedienen — des Herrn Schürer nicht unterdrücken. Glaubte er denn, dass mir das, was in dieser Stelle gesagt ist, unbekannt sei? Ich führe ja diese Stelle gleich am Anfange meiner Untersuchung dieser Frage an (p. 20, wo ich diese Mischnah allerdings wie folgt citire: פסחים, V, 8 und VI, 1—5), und der Kern der ganzen Untersuchung (p. 30—31) dreht sich ja eben um den Punkt, nachzuweisen, dass diese Mischnah die spätere Auffassung, die jüngere Halachah repräsentiere, dass die ältere Halachah, d. h. die in früherer Zeit, etwa bis 50. nach Chr., geltende Norm dagegen die war, dass die Heiligkeit des Sabbats das Passagebot verdränge. Aber Herr Schürer hält einzig und allein auf Grund dieser Mischnah es für unzweifelhaft erwiesen, dass der Grundsatz: das Passagebot verdränge die Heiligkeit des Sabbats schon zur Zeit Christi die allgemeine Norm war! Ja, Herr Schürer hat noch einen Beweis für seine Behauptung, nämlich den, dass die täglichen und sabbatlichen Brandopfer thatsächlich am Sabbat dargebracht wurden. Hat denn aber Herr Schürer nicht in meiner Schrift, p. 21, gelesen, dass dieser Beweis schon vor etwa 1900 Jahren von dem Babylonier Hillel vorgebracht wurde und dass man ihn wegen dieses Beweises ausgelacht hat? Kennt denn Herr Schürer nicht den Unterschied zwischen Gemeindeopfer, קרבן צבור, deren Darbringung am Sabbat geboten, und Privatopfer, קרבן יחיד, deren Opferung am Sonnabend verboten war? Ich dachte, dieser Punkt sei allgemein bekannt und habe ihn daher nur vorübergehend erwähnt (p. 21 und 29, Anm. 2). Beim Passaopfer handelte es sich eben darum, ob es als Gemeinde- oder als Privatopfer anzusehen sei. Die alte Halachah sah es als Privatopfer an, die neuere Halachah

dagegen wollte es, wie Geiger meint, mit antipriesterlicher Tendenz, zum Gemeindeopfer stempeln (vgl. p. 43).

Aus dem eben Gesagten geht aber augenscheinlich hervor, dass Schürer meine ganze Untersuchung über diese Frage (p. 20—31) entweder nur sehr flüchtig oder gar nicht gelesen hat. Wozu denn auch eine so verwickelte Untersuchung erst lesen? Dazu hat man ja ein Inhaltsverzeichniss, und dieses genügt für einen En-gros-Recensenten — der oft wissenschaftlich tief unter dem Manne steht, dessen Schrift er be- und oft verurtheilet[1]) — besonders wenn der Verfasser des zu recensierenden Buches nicht zur Zunft gehört und nicht hübsch artig ist. Mit einem unartigen und unzünftigen Manne macht man nicht viel Federlesens: man liest den Index durch, blättert ein wenig in dem Buche, und man macht den unartigen Eindringling todt, oder man will dies wenigstens thun. Will sich der so misshandelte Mann wehren, wird seine Erwiderung von den zünftigen Zeitschriften meistens nicht aufgenommen. Geschieht dies einmal aus Gnade und Barmherzigkeit, wird die Replik dem Recensenten zur Censur zugeschickt, der sich so gut er kann aus der Affaire loswindet, behält aber das letzte Wort; denn die zünftige Redaction erklärt die Polemik für geschlossen.

Herr Schürer sagt ferner: „Und selbst wenn man zugeben wollte, dass das Passa verlegt wurde, wenn der 14. auf einen Sabbat fiel, so ist es das Uebermass der Unwahrscheinlichkeit, dass diese Verlegung auch erfolgt sein soll, wenn der 14. auf einen Freitag fiel, nur wegen der Nähe des am Abend dieses Tages beginnenden Sabbats!“ Hier scheint wiederum Herr Schürer meine Auseinandersetzung (p. 37 - 44) über die Tageszeit, wann das Passaopfer dargebracht wurde, nur sehr flüchtig, oder, was mir wahrscheinlicher ist, gar nicht gelesen zu haben! Hier glaube ich unwiderleglich nachgewiesen zu haben, dass man in alter Zeit unter בין הערבים,

[1]) Gelehrtenhochmuth und Gelehrtendünkel liegen mir, Gott sei Dank, sehr fern. Ja, trotz der 60jährigen beharrlichen Arbeit und des redlichen Strebens stehen mir immer die verhängnissvollen Worte: „ignoramus“ und „ignorabimus“ vor Augen. Dennoch glaube ich ohne Selbstüberhebung — allerdings auch ohne Stolz — sagen zu können, dass meine Kenntniss der rabbinischen Literatur thurmhoch über der des Herrn Schürer steht. Und dennoch erlaubt sich derselbe vom hohen Richterstuhl so wegwerfend über meine, hauptsächlich auf Kenntniss der Halachah basierende Untersuchung zu urtheilen! Wenn die Einäugigen unter Blinden die Rolle von Königen spielen, so sollten sie doch nicht auch unter den Hellsehenden dieselbe Rolle spielen wollen.

„zwischen den beiden Abenden", die Zeit der Abenddämmerung verstand, welche nicht nur die rabbinischen Juden, sondern auch die Samaritaner und die Karäer als zum Sabbat gehörend ansehen und sich zu dieser Zeit jeder an demselben verbotenen Arbeit enthalten (p. 43, Anm. 1; vgl. den Nachtrag zur St. p. 128, Col. 2). Wenn dies auch nicht der Fall wäre, könnte man während der Dämmerungszeit ($1\frac{1}{3} - 1\frac{1}{2}$ Stunde) wohl die Lämmer schlachten, aber keineswegs braten, was nach Sonnenuntergang unbedingt verboten war. Wenn es also verboten war, das Passaopfer am Sabbat darzubringen, konnte es, um die Heiligkeit desselben nicht zu verletzen, auch am Freitag nicht geopfert werden. Warum findet nun Herr Schürer „es als das Uebermass der Unwahrscheinlichkeit", dass man am Freitag „nur wegen der Nähe des am Abend dieses Tages beginnenden Sabbats" das Passalamm nicht opfern durfte? Schürer hat höchstwahrscheinlich meinen Nachweis nicht gelesen, dass die Nähe des Sabbats hier ein wirkliches und reelles Hinderniss war, und findet daher meine Annahme, dass man am Freitag ebensowenig das Passalamm opfern durfte, wie am Sabbat, als „das Uebermass der Unwahrscheinlichkeit". Nicht ganz analog, aber unserm Falle einigermassen ähnlich ist die noch jetzt bei den Juden herrschende Vorschrift, dass ein auf einen Sabbat fallender Fasttag — mit Ausnahme des Versöhnungstages — wegen der Nähe des Sabbats, nicht auf den vorangehenden Freitag, sondern auf Donnerstag verlegt wird.

Meiner Erklärung der Benennung „der grosse Sabbat" bei Joh. 19, 31 scheint Schürer beizustimmen, dagegen findet er meine Erklärung von σάββατον δευτερόπρωτον (Luc. 6, 1) „problematisch". Dies begreife ich nicht recht; denn diese beiden Erklärungen hängen eng zusammen; sie sind also entweder beide richtig, oder alle beide falsch. Ich bin übrigens fest überzeugt, dass meine, auf fester historischer Grundlage basierende Erklärung des bisher noch von Niemandem erklärten σάββατον δευτερόπρωτον allgemein für richtig befunden und angenommen werden wird. Ich kann vorläufig noch warten.

Dem „Anhang" widmet Schürer nur einige wenige Zeilen und bemerkt am Schlusse: „Dies Alles ist ja nicht gerade neu". Freilich konnte ich keine neuen Facta erfinden, aber meine Gruppierung und Beleuchtung der mehr oder minder bekannten Facta ist grösstentheils neu. Auch dürften neutestamentliche Theologen Manches in diesem „Anhang" beachtenswerth finden, wie z. B. die Charakteristik der sadducäischen hohenpriester-

lichen Familien; den Nachweis, dass sie allein, und nicht die Pharisäer, bis gegen 50 n. Chr. den ausschlaggebenden Einfluss im Synhedrion, im Tempel und im öffentlichen religiösen Leben ausgeübt haben; die zwar nicht unbekannten, aber von uns neu beleuchteten rabbinischen Parallelen zu Matth. XXIII; ferner die ausführlichen, zum Theil neuen, zum Theil neu beleuchteten Mittheilungen über das Verhältniss der Juden zu den Judenchristen in Palästina während der ersten christlichen Jahrhunderte, und auch sonst manche Einzelheiten. Alle diese, wie ich denke, beachtenswerthen Punkte berührt Schürer weiter nicht, aber dieser Anhang dient ihm als „ein neuer Beleg dafür, wie schwer es auch einem nach unbefangenem Urtheil trachtenden jüdischen Gelehrten ist, die principielle Differenz zwischen Judenthum und Christenthum zu erfassen". Ich glaube, dass es keinen einzigen Juden giebt — gleichviel ob gelehrt oder ungelehrt — der nicht die principielle Differenz zwischen Judenthum und Christenthum einsieht; ja, die meisten Juden halten diese Differenz für viel grösser, als sie wirklich ist. Aber von der Differenz zwischen Christenthum und Judenthum habe ich ja in meinem Anhange kein Wort gesprochen; im „Anhange" wird nur von der Frage gehandelt, ob es einen principiellen Unterschied zwischen den Lehren Jesu Christi bei den Synoptikern und denen der edleren und besseren Pharisäer, wie wir sie aus den besten rabbinischen Quellen kennen, gebe oder nicht? Welche Frage ich verneinend entschieden habe. Dieses ist doch aber etwas absolut Anderes als die Frage von der principiellen Differenz zwischen Christenthum und Judenthum überhaupt. Weder kann Schürer behaupten, dass die Lehren Jesu nach den Synoptikern völlig identisch seien mit dem Christenthum überhaupt, noch werde ich sagen, dass die der edleren und besseren Pharisäer völlig identisch seien mit dem Judenthum überhaupt. Wenn Herr Schürer gesagt hätte, dass jüdische Gelehrte unfähig wären, die principielle Differenz zwischen den Lehren Jesu bei den Synoptikern und denen der Pharisäer zu erfassen, hätte die Sache hier scheinbar noch einen Sinn. Aber Herr Schürer hätte sich dabei die Frage vorlegen sollen: warum denn selbst den „nach unbefangenem Urtheil trachtenden jüdischen Gelehrten" diese garstige Unfähigkeit anhaftet? Eine, wie ich glaube, vollkommen genügende Antwort auf diese Frage könnte Herr Schürer in meiner Vorrede p. VII f. finden. Um zwei Objecte richtig mit einander vergleichen zu können, muss

man beide genau kennen. Die nach „unbefangenem Urtheil trachtenden jüdischen Gelehrten“ kennen hier beide zu vergleichenden Objecte sehr genau, die christlichen Gelehrten dagegen kennen das eine Object gleichfalls sehr gut, das andere dagegen kennen sie nur sehr oberflächlich, oder, was noch schlimmer ist, sie haben von ihm oft einen falschen und verkehrten Begriff. Die „perfidiae Judaeorum“ und die „nugae Rabbinorum“ spuken noch in vielen Köpfen christlicher Gelehrter herum.

Herr Schürer hat es für nöthig erachtet, in einer nachträglichen „Berichtigung“ ausdrücklich zu sagen, dass ich kein „jüdischer Gelehrter“ sei, wie er es früher gedacht, sondern dass ich schon vor geraumer Zeit zur griechisch-orthodoxen Kirche übergetreten sei. Diese Berichtigung war an und für sich vollkommen überflüssig, da dies aus meiner Vorrede p. III f. genügend zu ersehen ist. Weshalb Schürer es für nöthig fand, dies nachträglich zu erklären, ist mir absolut unerfindlich. Ich sehe mich aber zu folgender Bemerkung veranlasst. Bei meinen wissenschaftlichen Forschungen bin ich weder Jude, noch Christ, weder religiös conservativ, noch religiös freisinnig, sondern ich bestrebe mich, dem Gegenstande meiner Forschung gegenüber, so weit dies einem Menschen möglich ist, objectiv zu sein. Auch in meiner letzten Arbeit spielte mein Bekenntniss nicht die allergeringste Rolle. Wenn ich behauptet habe, dass die Angaben der Synoptiker und die des Ev. Joh. in Bezug auf das letzte Abendmahl Christi in keinem Widerspruche unter einander stehen, wollte ich damit durchaus nicht den conservativen Theologen eine Freude bereiten. Ebenso wenig war ich von dieser Absicht beseelt, wenn ich nachzuweisen suchte, dass der Kern des Berichtes über die letzten Lebenstage Christi aus sehr früher Zeit, vielleicht gar von Augenzeugen, herstamme; ferner dass die Synoptiker eine Quelle vor sich hatten, welche spätestens aus den Jahren 50—55 herrührte. Ich sprach überall nur meine innigste wissenschaftliche, aber nicht religiöse Ueberzeugung aus. Wenn ich ferner von der „herrlichen Gestalt Christi“, von der grossen welthistorischen Bedeutung des Christenthums und dessen wohlthätigem Einfluss auf die Menschheit sprach, so waren meine Worte nicht der Ausfluss meines christlichen Bekenntnisses, sondern einzig und allein das Product meiner Studien und meines Nachdenkens über die culturhistorische Entwickelung der Menschheit. Dem Leser meiner letzten Abhandlung kann es daher vollkommen

gleichgültig sein, ob ich ein jüdischer oder ein christlicher Gelehrter sei. Meine Schrift enthält die Resultate des Gelehrten, der bei seinen wissenschaftlichen Untersuchungen, so zu sagen, confessionslos, d. h. völlig objectiv ist, oder wenigstens dies zu sein sich eifrigst bestrebt.

St. Petersburg, 15./27. Mai 1893.

Nachtrag.

Vor einigen Tagen erhielt ich das 1. Heft des theologischen Jahresberichtes (Bd. XII, 1893) und fand darin (p. 131) eine kurze Bemerkung von Herrn Prof. H. Holtzmann über meine Abhandlung. Er erwähnt dabei nur meine Conjectur zu Mt. 26,17, dann meine Aeusserung, dass spätere Abschreiber in den Evangelien der Synoptiker manchmal auf eigne Faust „Schriftgelehrte" in „Pharisäer" geändert haben mögen, und dann noch eine von mir, wenn auch indirect, gegen ihn hingeworfene Aeusserung, als ich ihm einen groben, fast beschämenden Irrthum nachgewiesen hatte (p. 96 f.). Von diesem Nachweis spricht er natürlich nicht; weder hat er denselben widerlegt, noch seinen Irrthum eingestanden. Eines von Beiden hätte er thun sollen; aber ein berühmter Commentator, dessen Commentare rasch hintereinander neue Auflagen erleben, hält das Eine einem Nichtzünftigen gegenüber nicht für nöthig, und das Andere für unschicklich. Dass ich eine auf Sachkenntniss basierende neue Erklärung gegeben habe, warum Christus das Passamahl zu einer andern Zeit eingenommen hat als die Juden, welche am 14. das Prätorium nicht betreten wollten; dass ich ferner das räthselhafte σάββατον δευτερόπρωτον und den Namen „der grosse Sabbat" erklärt; dass ich endlich nachgewiesen habe, dass der Kern des Berichtes über die letzten Lebenstage Jesu höchst wahrscheinlich von Augenzeugen herstammt: dieses Alles, das zu wissen, für die jungen und auch alten Leser seiner Commentare doch nützlich sein dürfte, liess er unerwähnt. Ich möchte wissen, welchen Nutzen so eine Anzeige bringt, wenn der wesentliche und jedenfalls beachtenswerthe Inhalt des angezeigten Buches unerwähnt bleibt? Dagegen hält er für gut, von seinem hohen Richterstuhle gegen mich zu bemerken, dass ich „mit den einfachsten Ergebnissen aller Evangelienkritik" nicht vertraut sei. Irgend einen Beweis dafür anzuführen hält natürlich der En-gros-Kritiker nicht für nöthig. Ich erlaube mir daher hier kurz Folgendes zu bemerken.

Schon zur Zeit, als ich mein Buch über die Sabier schrieb,

wobei ich mich viel und mit grosser Liebe mit der Geschichte des Falles des Heidenthums und des Sieges des Christenthums, so wie auch mit der Geschichte der allmählichen Entwicklung des letztern beschäftigt hatte — also etwa vor 45 Jahren — habe ich eingesehen, dass ich mich zugleich, um zu einem richtigen Verständniss dieser Epoche zu gelangen, mit den Untersuchungen über die Entstehung und Formierung der neutestamentlichen Schriften bekannt machen müsse. Seit dieser Zeit habe ich den wechselvollen Gang dieser Untersuchungen nicht aus den Augen gelassen und suchte mich mit ihnen, theils direct, theils indirect, d. h. aus ausführlichen Besprechungen in theologischen Zeitschriften, bekannt zu machen. Während der letzten Jahre habe ich mehrere Specialuntersuchungen über die Evangelien und die Apostelgeschichte gelesen und — was hier besonders zu beachten ist — unmittelbar vor der Abfassung des „Anhangs" habe ich die „Einleitungen", welche Herr Prof H. Holtzmann seinen Commentarien zu den Evangelien und zu der Apostelgeschichte vorausgeschickt hat, mit grosser Aufmerksamkeit nicht einfach gelesen, sondern studiert. Hier giebt es nur eine Alternative: entweder sind diese Einleitungen des Herrn Prof. H. Holtzmann so unbrauchbar, dass selbst ein in solchen textkritischen Fragen nicht ungeübter alter Gelehrter aus ihnen nicht einmal die „einfachsten Ergebnisse aller Evangelienkritik" kennen lernen konnte; oder: die angeführte Aeusserung Holtzmanns über mich enthält eine grobe Unwahrheit, um meine Abhandlung, welche so viele, für manche Theologen unangenehme Wahrheiten enthält, in Misscredit zu bringen. Das, was in der Evangelienkritik positiv und sicher ist, kenne ich ebenso gut, wie Herr Holtzmann; dass ich diese oder jene luftige Hypothese, die heute auftaucht und morgen sich als Seifenblase zeigt, nicht kenne oder unbeachtet gelassen habe, hat meiner Arbeit nichts geschadet. Ueber Evangelienkritik finden sich bei mir übrigens (p. 98) nur einige wenige Zeilen. Mag Herr Holtzmann mir nachweisen, was da unwahr oder unrichtig ist. Höchstens hätte ich ausdrücklich hinzufügen sollen, dass in Mt. und in Luc., ausser der gemeinschaftlichen Quelle aller drei Synoptiker, es noch eine Quelle giebt, welche nur von diesen beiden Evangelisten benutzt wurde. Indirect ist dies in den Worten ausgedrückt, wo ich im Allgemeinen sage, dass die Berichte der Evangelien aus verschiedenen Quellen und verschiedenen Zeiten herstammen. Unzweifelhaft wahr ist der von mir dort ausgesprochene Satz,

dass die aus verschiedenen Zeiten stammenden Berichte der Evangelien Schritt hielten mit der religiösen Entwickelung der ältesten christlichen Gemeinden und mit dem Verhältniss derselben zum jüdischen Volke und dessen religiösen Parteien. In der Erforschung und Feststellung dieser beiden Punkte liegt der Kern und der Schwerpunkt aller Evangelienkritik. Reiches Material für diese Forschungen findet man in der rabbinischen Literatur. Mögen nur die zünftigen Theologen das aufmerksam lesen, was bei mir S. 98—121 gesagt ist, was ihnen sehr wenig oder ganz unbekannt sein dürfte.

Uebrigens darf nicht unbemerkt bleiben, dass die Ergebnisse der neutestamentlichen Kritik ebenso wenig unfehlbar sind, wie die der alttestamentlichen. Früher oder später wird man doch einsehen, dass das Datum in Mat. 26,17 unmöglich ist, dass in diesem Texte irgend ein Fehler steckt und dass Christus nicht weniger als zwei Tage vor dem Feste der ungesäuerten Brote seine Schüler beauftragt hat, das Passaopfer vorzubreiten; denn seine Kreuzigung hat unzweifelhaft vor dem und nicht am Festtage stattgefunden. In diesem Falle giebt es auch keinen Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Ev. Johannis, und folglich gehen auch alle Hypothesen, welche auf der Voraussetzung, dass ein solcher vorhanden sei, beruhen, und die in der Evangelienkritik eine hervorragende Rolle spielen, in Dunst und Rauch auf. Herr Holtzmann wird wahrscheinlich in den nächsten Ausgaben seiner Commentare und seiner „Einleitung“ noch seine Augen vor dieser Wahrheit verschliesen; aber dieselbe wird sich Bahn brechen, und ich bin auch vollkommen überzeugt, dass so mancher Paragraph in den Einleitungsschriften und so manche Seite in den neutestamentlichen Commentarien in Folge der Resultate meiner Abhandlung werde geändert oder ganz gestrichen werden müssen. Ein Buch, welches Herr Schürer zwar ein „Kartenhaus“ nennt, die gelehrten Juden dagegen als ein „litterarisches Ereigniss“, als eine „litterarische That“ ansehen, wird nicht spurlos verschwinden. Die neutestamentlichen Theologen werden allmählich einsehen, dass sie von den gelehrten Juden für ihr Fach noch Vieles lernen können; denn diese — ich sage es geradeheraus — verstehen das Neue Testament besser als die christlichen Theologen, weil dieses „Bein von unserem Gebeine und Fleisch von unserem Fleische ist.“

Manebach in Thüringen, den 15. Juli 1893.

Die Hoschanot des Gaon R. Saadia.

Das erste Mal ediert und auf Grund dreier Yemen-Mss. kritisch beleuchtet

von

Dr. Alexander Kohut in New-York.

(Schluss).

ליום שלישי.

הושענא אנא יוי הושיעה נא אני והוא הושיעה נא[1])
הושענא מאֲרוד[2]) וארפד ואכד ואלופיהם,
מבבל וכל ובלולידם,
מגמר ו(מ)גוג וגתר ונדודיהם,
מדדן ודדנה[3]) ודדנים ודבקיהם,
מדם[4]) והימם[5]) והומם[6]) והמוניהם[7]),
מועת[8]) אדום וישמעאלים וולדיהם,
מזמרן וצוון[9]) וועקן וזניהם,
מחתי וחוי[10]) וחמתי וחילידם
(מטרפלאי אפרסיא) [צ"ל מטרפליא אפרסיא][11])
אפרס [Red.ת] כיא[12]) ומפסריהם,
מיון ויתרן[13]) וילדיהם,
מכוש וכות וכוב וכתיהם,

---

1) So bloss in Ms. K., die anderen Mss. bloss הושענא.

2) In dieser alphabetischen Völkergruppirung ist der Buchstabe ר, da kein damit anfangender Volksname sich in der Bibel findet, nicht vertreten, s. weiter unten, Anm. 8.

3) So richtig Ms. K.-Ezech. 25, 13 — aber Mss. L. B. No. 2 haben רודנה. — 4) Vgl. Gen. 14, 5. Ms. K. מהם, Mss. L. B. No. 2 מידם, aber No. 1 מהם.

5) Gen. 36, 22 (s. jedoch I Chr. 1, 39). — 6) So I Chr. l. c.

7) Der ganze Satz auch gleichzeitig Anspielung auf Ezech. 7, 11.

8) Diesen Völkernamen kann ich nicht belegen. S. Anm. 2. Sollte es מַעְיָת (Gen. 36, 35 vgl. 1 Chr. 1, 46) zu emendiren sein? Doch dies giebt die alph. Ordnung nicht zu. *[Vielleicht, wie Dr. Rosin vorschlägt,* ועוה, *vgl. Raschbam zu I M. 36, 24. Red.]*

9) So Mss. L. B. No. 2; aber in No. 1 ועוה, und im Ms. K. fehlt es irrthümlich ganz. Dahingegen ist ועקן kein N. p. Bekanntlich steht (Gen. 36, 27 חען ועקן, wofür I Chr. 1, 42 יעקן steht.

10) So Ms. K. u. Ms. L. B. No. 1, aber in No. 2 מחוי וחתי.

11) Esra 4, 9. — 12) Das. 5, 6; 6, 6. Mss. L. B. 1 u. 2 haben dafür אנמכאי was in der Bibel nicht vorkommt.

13) Gen. 36, 26; I Chr. 1, 41. 7, 37.

מלוב ולוד ולהקודם
ממשא[1]) ומישא[2]) ומשך ומש ומיניהם
מניות וקדר ואדבאל וניניהם,
מסבא וסכתא וסבתכא וסגניהם,
מעילם ועלוה ועלון[3]) ועממיהם,
מפוט ופות ופליטיהם,
מצור תידון וצמרי וצבאיהם,
מקיני וקנזי וקדמני וקהלידם,
מראומה ורעמה ורומה[4]) ורהביהם,
משבעים[5]) אומות ומשפחותיהם
מתובל ותירס ותוגרמה ותולדותיהם.

ענה בהושענא

ענה אוחזו[6]) ארבעת מינים	תבנית ארבעתם מכוונים	ענה בהושענא	
„ בידם אתרוג דמיון לב[7])	שהוא מכפר על הדדור הלב	„	„
„ גוית שורתם[8]) כלולב	רוע יצרם יכפר הלולב	„	„
„ דמיון עינים הדם	קריצת עינים יכפר ההדם	„	„
„ הדומין בשפתים לערבה.	צפצוף שפתים תכפר הערבה	„	„
„ ומשולים בארבעתם[9])	פרוש ארבעה יכפרו בעדתם	„	„
„ זכים במעש ודת נועם	עמוסים כאתרוג בריח ובטעם	„	„
„ חנונים בלקח ולא במעש ריח	סנולים כתמר בטעם ולא ריח[10])	„	„
„ טובים במעש ואין בם אמרי נועם	נדמו להדם בריח ולא טעם	„	„
„ ירודים ממעש ומהגיון ריח	משולים בערבה לא טעם ולא ריח	„	„
„ כוללי זה עם זה להשוותם זה לזה	לכן נמשלו בם עם זה להגן זה על זה	„	„

תבנה ציון ברנה

אנא אל הנקדש בקדושות שלשה. ברא במעשה בראשית
בכל יום שלשה. ובששי לו ולשביעי שלשה. הושיענו
בחגינת ימים שלשה תבנה:
אנא זכור אב ראה מלאכים שלשה. וימהר להסעידם קמח
סאין שלשה. הלבו אתו בעלי בריתו שלשה. הושיענו כוי תבנה:

---

[1]) Gen. 10, 30. — [2]) I Chr. 8, 9. — [3]) So Mss. L. B. 1 u. 2, in Ms. K. מעלה ועלון ועילם. — [4]) Hier ist Rom gemeint.
[5]) Auch hier ist wegen ש die Liste completiert, obwohl kein Volksname gesetzt wird, trotzdem sich solcher wohl finden liesse.
[6]) Das Alphabet ist nach der Weise von אתב"ש.
[7]) Hier werden die midraschischen Ausdeutungen der vier Pflanzenarten benützt; vgl. Lev. Rabba C. 30 (E) und Pesiktha de R. Kahana C. 28.
[8]) Nach der L. A. des Aruch s. s. v. שור (Ar. Complet. VIII, 45).
[9]) Auch hier folgt R. Saadja den talmudisch-midraschischen Erklärungen. Vgl. Menach 27a, Pesiktha r. l. c., Jalk. Lev. § 651, vgl. Tanch. Emor § 25, ed. Buber.
[10]) Ms. L. B. בריח.

אנא זכור בן הוכן[1]) לעקידה לימים שלשה. כרת ברית עם מלך
ומרעהו ושר צבאו שלשה . בזכותו נחלו בניו כתרים שלשה.
הושיענו כו׳ :תבנה

(אנא זכור חז סולם בעולים ויורדים משלשה . השם בנו
מעלות כהנים לויים וישראל שלשה . המנחילינו תורה
נביאים וכתובים שלשה . הושיענו כו׳ :תבנה[2])

אנא זכור חז סולם בעולים ויורדים משלשה . המפצל ברהטים
פצולת שלשה . וישלח בניו לצוען מונים שלשה . הושיענו כו׳ :תבנה

אנא הנואלינו על ידי אחים שלשה . השם בנו מעלות כהנים לוים
וישראלים[3]) שלשה . המנחילינו תורה נביאים וכתובים שלשה.
הושיענו כו׳ :תבנה

ליום רביעי

הושענא . אנא יוי הושיעה נא . אני והוא הושיעה נא . הושענא

למען אב[4]) ידך מבין מנאצים הושענא
„ בן נעקד על המזבח ממעל לעצים „
„ גביר נסיתו[5]) ביחם ברדים[6]) אמוצים „
„ דגלים מקדישים שמך ומצריצים „
„ הצובר בר ועשתה הארץ לקמצים „
„ והדריך[7]) עם מפרך נוגשים[8]) ואצים „
„ זומן לשרתך בחריטים משובצים[9]) „
„ חמה ולבנה הדמים והעם נחתים[10]) „
„ טעמו שירה להשיח מקול מחצצים „
„ ישת מזבח בעל כאבני גיד מנופצים[11]) „
„ כפעם בפעם נקרא ארבעה קולות אמוצים[12]) „
„ לקול הצעדה צעד בבעל פרצים[13]) „
„ משכיל בכל חכמה לא ישוו בה כל חפצים „

---

1) So in Mss. L. B. No. 1 u. 2; in Ms. K. fehlt dies Wort.

2) So steht es im Ms. K. Die Anspielung auf Jakob ist mit Derjenigen auf Moses u. Aharon unvereinbar. Es liegt aber an der Leichtfertigkeit des Copisten und nicht am Dichter, diese Ungereimtheit begangen zu haben. Ich freute mich später in den zwei Mss. L. B. 1 u. 2 den Irrthum entdeckt zu haben, da zwei Zeilen ausgefallen sind. Es muss also die Stelle lauten wie im Text emendiert ist.

3) So richtig Ms. L. B. No. 2; in No. 1 וישראל so wie in Ms. K.

4) Auch in dem nachfolgenden Alphabet sind die biblischen Heroen in Erinnerung gebracht. In den ersten drei Strophen wird auf die Patriarchen hingewiesen.

5) So im Ms. K. und Ms. L. B. No. 1, aber in No. 2 כסיתו — 6) Ms. L. B. No. 2 ברודים. — 7) So im Ms. K. und Ms. M. B. No. 1, also von דרור, Hifil הדריר, befreien. Im Ms. L. B. No. 2 steht והדריך. 8) So Ms. L. B. No. 1, Ms. K. נגשים. Im Ms. L. B. No. 2 לחצים ואצים. In der Strophe ist gemeint Moses. — 9) Anspielung auf Aharon. — 10) Gemeint ist Josua, mit Anspielung auf Josua 10, 12. 13. Die Hifilform הדמים ist Neubildung des R. Saadja, sowie הדריר (s. oben Anm. 7). — 11) S. Jesaia 27,9. *[Tiftachs. Jud. 6,25. Red.]* — 12) *[1. Samuel 3,10. Red.]*. — 13) *[David. Red.]*.

למען נושע בהשקיפו על מעלה הצצים הושענא
„ שח[1] ונשא נם ואסף נפוצים „
„ ענה יבנו כל הבתים הנתוצים „
„ פן יצאו מלאכים בצים „
„ צפה רוח חזק הרים ממנו מתפוצצים „
„ קישב[2] לנגיד קח קשת וחצים „
„ רזים ידע לעדן[3] מועדים וקצים „
„ שומר מהיר[4] בחכמת[5] נעצים „
„ תרשתא[6] שובר[7] בחומות אשר הם פרוצים „

ענה בהושענא

ענה אומני[8] חוקה נסוכה בהקימם מצות סוכה ענה בהושענא
„ נובהיה[9] עשרה טפחים דעת מתחה עד שבעה טפחים „ „
„ הסוככיה בראש כל רמה ואין להוסיף על עשרים אמה „ „
„ זורדי זרד[10] בל יהי מחובר חלמה ונפן ודלעת לשבר „ „
„ מעימת בנ[11] לא יטעמו חוצה ישב תחתיה באהל אחר[12] „ „
לא יצא
„ כונני לה דפנות שלש לעלות לה אם בידי אדם שלש „ „
„ מעטריה בסדינים ומגדים ושבלים נספקים מהם אם התנו עליהם „ „
ומיניהם
„ שיחתם[13] ומאכל ומשתה ומדרש בה עקימת ארבע וכל שלוש „ „
זבוד כלבוד
„ פוסליה בפרוש עליה סדין צל ימינך סוכך יודעי דת ודין „ „
„ קשרי צמחי מים וסוככי עצי מים רבו מליצידם[14] על שאילת „ „
מטר מים
„ שוקדי הלל שבעה ושמונה תחיש לנו רועים שבעה „ „
ונסיכים שמונה

תבנה ציון ברנה

אנא[15] השם בכסאו חיות ארבע ופניהם ארבע . היוצר בעולמו יסודות

---

[1]) ש für ס. — [2]) Mss. L. B. No. 1 u. 2; in Ms. K קשב. — [3]) So in Ms. L. B. No. 1 u. 2; in Ms. K. לעידן. Angespielt wird auf Daniel.

[4]) Esra. — [5]) So in Ms. L. B. 1 u. 2, in Ms. K. בחכמות. — [6]) Nämlich Nehemia (Vgl. Neh. 8, 9. 10, 2 u. sonst). — [7]) So in Mss. L. B. No. 1 u. 2; im Ms. K. von fremder Hand überschrieben. —

[8]) In diesem Alphabet sind namentlich die halachischen Gesetzesbestimmungen hinsichtlich der Sukkah dichterisch verwerthet. — [9]) So Ms. K. und Ms. L. B. No. 1; in No. 2 נבוהיה.

[10]) Vgl. Aruch Art. זרד. — [11]) Vgl. Ktib in Ezech. 25, 7, gewöhnlicher ist פת בנ. S. d. hebr. Lexica. — [12]) So in Ms L. B. No. 1 u. 2, aber im Ms. K. בצל ואחר! — [13]) So Mss. L. B. 1 u. 2, wie stets ש für ס, aber in Ms K. סיחתם (talmudisch). — [14]) Nämlich midraschische Deutungen. — [15]) So in allen drei Mss. In der דקפה רביעית des spanisch-portugiesischen Ritus steht wie folgt:

אנא הבורא עולמו ביסודות ארבעה . הנותן נושאי כסאו חיות ארבעה . המציב פנות ארבעה ותקופות ארבעה . הושיענו בהקפת פעמים ארבעה.

ארבע . המציב פנות ארבע בתקופות ארבע . הושיענו בחניונת ימים
ארבע
תבנה:
אנא זכור[1] העיר ממזרח כאור לימים ארבע[2] . רדף ויחלק
על מלכים ארבע . בשרת בו בשוב[3] זרעו לדורות ארבע . הושיענו
כו'
תבנה:
„ זכור בן הונש[4] על קרנות ארבע . וחפר בפלשת
בארות[5] ארבע . ויעתק לחברון קרית ארבע . הושיענו כו'
תבנה:
„ זכור תם נעזר באמהות ארבע . חנן ל־ציל[6] משפטים
ארבע . בתפלתו כלכלת[7] בניו בדברים ארבע . הושיענו
כו'
תבנה:
„ המוליכינו במדבר דגלים ארבע . למלואותינו[8] בחשן
טורים ארבע . המצוינו להללו בחג במינים ארבע . הושיענו
כו'
תבנה:

ליום חמישי.

הושענא . אנא יוי הושיעה נא . אני והוא הושיעה נא
למענך תקנך[9] אלהי קדם מצונה הושענא
למען שלח את היונה[10] „
„ רץ ונם יקח נא[11] „
„ קם ונעתר בתחנה[12] „
„ צלח[13] בצאתו חרנה „
„ פענח בנוף[14] נתכנה[15] „
„ עלה להורות לפניו נשנה[16] „
„ שח[17] בתחן סלח נא „
„ נתעלה בראש לכהונה[18] „
„ מזמרת בתוך רנה[19] „
„ למול עיבל[20] מזבח בנה „
„ כיון להדמים חמה ולבנה „
„ יזם זכריני נא וחזקני נא „
„ מלה חנה ואלקנה „
„ חן בקרית חנה „
„ זכה ובית המקדש בנה[21] „
„ ומתנורר עם האלמנה[22] „

---

1) Im sp.-port. Ritus זכור בן. — 2) Das. stets ארבעה. — 3) Das. בשרתו לשוב ורעו. — 4) Das. steht noch לעקידה. — 5) Das. בורות. — 6) Das. להנצל. — 7) Ms. K. כלכלתה. — 8) So im Ms. K. u. Ms. L. B. No. 2, aber No. 1 למלאתינו und im sp.-port. R. למלאות.

9) Nach der Ordnung von תשר״ק und wie gewöhnlich mit Bezugnahme auf die biblischen Heroen.

10) Noah. — 11) Abraham. — 12) Isaak. — 13) Ms. K. irrthümlich פצלה — gemeint ist Jacob. — 14) So Ms. L. B. No. 2; in No. 1 irrthümlich בתוך, in Ms. K. בנף. — 15) So richtig Ms. K. und Ms. L. B. No. 1; in 2 irrig נתכבה. Anspielung auf Josef. — 16) Jehuda. — 17) So Ms. L. B. 2, aber in No. 1 u. Ms. K. מח. Gemeint ist Moses. — 18) Aharon. — 19) David *[l. Mirjam Red.]*. — 20) Ms. L. B. No. 1. דר עיבל. — 21) Salomon. — 22) Eliahu.

למען דניין פי שנים קנה[1]) הושענא
„ דרכו בנחלי אתונא[2]) „
„ נד חלומות בחכמה ובינה[3]) „
„ בנא בית אלהא דנא[4]) „
„ אתי וטם על ענגא „

ענה בהושענא

ענה אימה[5]) אמריתך לוקחת בך משתבחת ולך משבחת ענה בהושענא
„ נגת נטעך הועלתה[6]) כפורחת דכאה וכורחת וגזרתה ברחת „ „
„ הדר שכינתך ראתה נוכחת וענן נדול לצחת ואש מתלקחת „ „
„ זלופת[7]) בשם לפחת חן וכבוד נמשחת ולמלוכה נצלחת „ „
„ טהוריך בשובה ונחת יקובצו מכל פחת ועלוה ומנחת „ „
„ כבודה בשמך בוטחת לברכתך נספחת באסוף וצפחת „ „
„ משוליך מושל ברום ותחת נחת לבאר שחת צר עוזב תוכחת „ „
„ סגולה והעדה ממלתחת עם נין[8]) ממלא את אמתחת ונם מביא מטפחת „ „
„ פדויך ממשובה נצחת צחנתם נמלחת וחטאתם נסלחת „ „
„ קושרי רקח מרקחת רחש ניב מלקחת הגיג בושר בקלחת „ „
„ שרשי נפן אדרת סורחת תבואתה צומחת ממעל ומתחת „ „

תבנה ציון ברנה

אנא המיחד לכבודו[9]) שמות חמשה. הקונה בעולמו קנינים חמשה. היוצר בבריותיו נבורים חמשה. הושיענו בחנינת ימים חמשה[10]) :תבנה
אנא זכור אב כרתה לו ברית[11]) בבתרים חמשה. והשיב רכוש למלכים חמשה. חנן[12]) על הפיכת ערים חמשה. הושיענו כו' :תבנה
אנא זיר נעקד[13]) בהר [מור][14]) שערים חמשה. ירש מהורו ברכות חמשה. והשלים נפש נקובה בשמות חמשה. הושיענו כו' :תבנה
אנא זכור תם נעשו לו נסים חמשה. ויצנ מבניו אחים חמשה. ושת[15]) לנויר המחליף חמשה. הושיענו כו' :תבנה
אנא המנחילינו דת ספרים חמשה. המשמיעינו דברותיו בקולות חמשה. הבותב[16]) על הלוחות חמשה. הושיענו כו' :תבנה

---

1) Elisa. — 2) So Mss. L. B. No. 1 u. 2. Im Ms. K. irrig אמנא. Gemeint ist Chan., Misch. u. Asariah. — 3) Daniel. — 4) So im Ms. K. und Ms. L. B. No. 2, aber in No. 1 בית אלהא בנא.

5) In diesem Alphabet sind je zwei Buchstaben in einer Strophe zusammengefasst mit dem Ausgang des Reimes חת -. — 6) Ms. K., in Mss. L. B. 1 u. 2. העלתה. Unter den Beispielen von peitanischen Wörtern bei Saadia in Hoschanot führt Zunz (Die Syn. Poesie, S. 382) an מקלחת und וליפה. Er hatte offenbar unsere Stelle im Auge, jedoch mit veränderter L. A., da in unserem Mss. מתקלחת (biblisch) und זלופה steht. — 7) S. vorangehende Note. — 8) Ms. K. irrig טן.

9) Im Ms. K. אנא אל המיוחד, aber in Mss. L. B 1 u. 2 אנה המיחד so auch in sp.-port. Ritus zur fünften הקפה. — 10) Das. בהקפת ימים חמשה. — 11) Das. זכור אב כרת ברית. — 12) Im Ms. K. וחינן und Ms. L. B. No. 1 רינן l. חנן=sp. port. Ritus.

13) Im Ms. K. בן נעקר. Im sp. port. Ritus הנעקד. — 14) So richtig im sp. port. Ritus. — 15) Das. כפרו שת. — 16) Das. הכתובים.

ליום ששי

הושענא

למען[1]) אב נם יזקף[2]) נא
„ בן נעקד על הר חנה
„ נביר יושב בין התבונה
„ דיבר[3]) לאחיו שמעו נא
„ האומרים לאחיהם שא נא
„ ועורר עוז התבונה
„ זירז בגדים שמונה
„ חילא וקנינא קנא[4])
„ טכס אדמה לעדת מי מנה
„ ישר לבבה ודברה לא שינה[5])
„ כינם[6]) שבט ארבע מאות שנה
„ להקת נביאים ובנית ובנה
„ מנגן שירה ותהלה לאל נאמנה
„ נמלך בחכמה ודעת ותבונה[7])
„ סידר[8]) סדר המבינה
„ ענני נא בחנני נא
„ פנה לעלות עיר קטנה
„ צעק להחיות בן האלמנה
„ קידש שבת המכונה
„ ראש חכמה ודעת ותבונה
„ שירה וזמרה שר לפני אל אמונה
„ תורת יוי תמימה עדות יוי נאמנה

ענה בהושענא

ענה אימים[9]) בעוז ברוכים בברכת עוז, ענה בהושענא
„ נדלך מנעימים דת ארבעה מתמימים „ „
„ הלל אומרים ומנענעים בכפות תמרים „ „
„ זרע קדושים חברים לשמך מקדימים „ „
„ טלאיך בבואם ליראות יה עניו בצדק נוראות „ „

[1]) Im Ms. K. fehlen zu ליום ששי und ליום שביעי die Alphabete למען und ענה בהושענא und, wie es scheint, fehlen sie auch in Ms. der Bodleiana (S. Vorbemerkung). Glücklicherweise stehen sie in beiden Mss. L. B. und sind um so schätzbarer, da, wie es scheint, sie als unica bezeichnet werden können. — [2]) So richtig Ms. L. B. No. 1; in No. 2 יקח. — [3]) In Ms. L. B. 2 דבר. — [4]) Im Ms. L. B. No. 1 חילא וקינא קנינא. — [5]) In Ms. L. B. 2 שנה. — [6]) In Ms. L. B. 2 כנם — [7]) Im Ms. L. B. No. 1 ובינה. — [8]) Im Ms. L. B. No. 1 סדר.

[9]) In diesem Alphabet sind je zwei Buchstaben in einer Strophe zusammengenommen mit Ausnahme der letzten beiden Strophen, in denen je ein Buchstabe eine Zeile bildet. Wie erwähnt, ist auch dieses Alphabet blos in den Mss. L. B. No. 1 und 2 vorhanden.

ענה כמו ים לישע לעד נקינו מפשע ענה בהושענא
„ משפילים בכל חכמה נשאינו בימין רוממה „ „
„ סודרי מועדות עלזינו בנעם תודות „ „
„ פוצחי צדקת איתנים צהלת עוך מתנים „ „
„ קהליך באים[1]) בצדקת אבות רצם בענף עץ עבות „ „
„ שופכי לבם כמים. למען משולח במים „ „
„ תומכי ערבי נחל. שלח לנו נסתר בנחל „ „

תבנה ציון ברנה

אנא[2]) הבורא עולמו בימים[3]) ששה. הבונה שש צלעות לסדרים[4]) ששה.
היוצר שרפים בכנפיהם[5]) ששה. הושיענו בחנינת ימים ששה[6]) תבנה:
אנא זכור אב זנח תועבות ששה. אחרי זקוניו (נולד) [נולדו][7]) לו
בנים ששה. נטז אשל ובורך[8]) בקץ [שנים][9]) ששה. הושיענו כו' תבנה:
אנא זכור בן[10]) נעקר במקום מערכות ששה. ננתו[11]) ומלטתו
מצרות ששה. כרה מקוות[12]) לדורשי בם מעלות ששה. הושיענו כו' תבנה:
אנא זכור תם דוליד מן הבכירה ששה. וצוה קחת מנחה מינים[13])
ששה. והגביר אבי ששה המברכים בו[14])ששה. הושיענו כו' תבנה:
אנא המחבר לאפוד שמות ששה. המציל נפשות בערי מקלט
ששה. המורישינו חכמות סדרים ששה. הושיענו כו' תבנה:

ליום שביעי
הושענא

למען[15]) אברהם האהוב. שכליל מקדשך החרוב הושענא
„ יצחק הנעקד. לחציו באש יוקד „
„ יעקב איש תם. מלטינו מפח ומאשתם „
„ שבטים שנים עשר. הקם נחמות חמבושר „
„ יוסף החסיד. שרוף עמים במשרפות שיד „
„ משה העניו מכל. למענך תברכנו בכל „
„ אהרן הכהן. נפשינו בגן עדן תכהן[16]) „
„ ישראל הנעימים. נאלינו שוכן מרומים „

---

1) So im Ms. L. B. No. 1; in No. 2 fehlt dieses Wort.

2) Dieses תבנה und in dem sp. port. Ritus als הושענא für die sechste הקפה vorkommende Gedicht findet sich bei uns in allen drei Mss. — 3) Ms. K. לימים. — 4) Im Ritus לצדדים. — 5) Das. בכנפים. — 6) Das בהקפת פעמים ששה. — 7) Richtig נולדו im Ritus u. Mss. L. B. 1 u. 2; im Ms. K. irrthümlich גולד. — 8) Ritus: ובלך. — 9) So richtig im Ritus=Ms, L. B. 1, 2; im Ms. K. fehlt שנים. — 10) Fehlt im Ritus. 11) So Ms. K. = Ms L. B. 1=Ritus נוננתו, im Ms. L. B. 2 irrthümlich חנתו. — 12) Ritus מקואות. — 13) Ritus ממינים. — 14) Ritus והמבורכים.
15) Auch dieses Gedicht ist nur in den zwei Mss. L. B. zu finden. — 16) So im Ms. L. B. No. 2, was auch der Reim empfiehlt (in Ms. L. B. No. 1 steht תנהן). Die Vorstellung von der hohenpriesterlichen Function der Seelen stützt sich auf einen ähnlichen Ausspruch mit Bezug auf den Engel Michael, vgl. Chag. 12b, Menachot 110a, unsere Angelologie, S. 27.

ענה בהושענא

ענה אֵיומה[1]) קוראה בתחנוני — בצר[2]) לי אקרא יוי — ענה בהושע נא.
„ בפרי עץ הדר באים כעניני — נובלי עמי עדת סנסני — „ „
„ דולקים לסבב אדני — הושיענו וקרצינו מארבע פני — „ „
„ והמן רחמיך יתגוללו על בני — זכור ברחמיך וכות איתני[3]) — „ „
„ חלצינו[4]) מותם לסגולי יוי, — טף וזקנים יאספו לבית מעוני — „ „
„ יודע בנוים כי בהם נקרא שם יוי — כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך יוי — „ „
„ לקרא להם עדת יוי — מבקף הארץ ומירות להשמיע ליוי — „ „
„ נפוצות יהודה יקבץ מכל דופני[5]) — שאי[6]) סביב עיניך ישמע באוני — „ „
„ עוי וזמרת יה יוי — פעלי צדק באו ונלוו אל יוי — „ „
„ צא נא לישע עמיך יוי — קשוב שועת ענייך יוי — „ „
„ רחמיך תעיר לנו יוי — שמע תפלת עמך יוי — „ „
„ תקוה תן לאחריתינו יוי — תעז ותאמר ברוך הבא בשם יוי — „ „

תבנה ציון ברנה

אנא המקדים[7]) לעולם דברים שבעה. הסודר בראשית לימים שבעה. הנוטה שמים שבעה. והרקיע[8]) ארצות שבעה. הושיענו בחגינת ימים שבעה[9]) :תבנה[10])

אנא זכור אב הבטחתו לרשת ארץ[11]) עממים שבעה. ובנה בית לחכמתך וחצבה עמודיה שבעה[12]). וכרת ברית לנגיד בכבשות שבעה. הושיענו כו' :תבנה

אנא זכור יחיד בשרת בו[13]) לקץ נסים שבעה. והועלה[14]) על הר שביעי להרים שבעה. שמח במצאו מים ויקרא אותה שבעה. הושיענו כו' :תבנה

אנא זכור תם המשתחוה אפים ארצה[15]) שבעה. על שם יפול[16]) צדיק וקם שבעה. צרפתו בשני שבע שבעה ורעב שבעה. הושיענו כו' :תבנה

---

1) Bloss in Mss. L. B. 1 u. 2. 2) Der Dichter scheint den Versuch gemacht zu haben in der ersten Strophe (wie in den nachfolgenden) je zwei Buchstaben des Alphabetes behandeln zu wollen, hat aber doch für ב eine neue Zeile gewählt, weshalb folgerichtig auch ת in einer Zeile bearbeitet werden musste Die ferneren Strophen fassen je zwei Buchstaben zusammen. — 3) Die Patriarchen vgl. Aruch Completum I, 334a. — 4) So richtig Ms. L. B. No. 1; in No. 2 fehlerhaft לחצינו. — 5) So im Ms. L. B. No. 1; in No. 2 דפני. — 6) ש für ם.

7) So in den drei mir vorliegenden Mss. und auch im sp. port. Ritus für die 7. הקפה mit Variationen. — 8) Im Ritus ורוקע. — 9) Das. noch ובהקפת ימים שבעה — 10) Im Ms. L. B. No. 2 steht noch: ונאמר ביום זה ונמליכך ביום זה ערבה וכך נאמר וגו'. — 11) Im Ritus: ארצות. — 12) Im Ritus: בנה בית לחכמה וחצב כו'. — 13) Fehlt im Ritus. — 14) So im Ms. K. und Ms. L. B. No. 1, im Ritus והועלה, im Ms. L. B. No. 2 והעלה.

15) Im Ms. L. B. No. 1 u. 2 irrig ארץ, im Ms. K. und Ritus richtig ארצה. — 16) Ritus שבע יפל כו'.

אנא הפודינו[1]) על יד שביעי לרועים שבעה . המוליכינו במדברות
שבעה . הסוכבינו[2]) בעננים שבעה . הושיענו כו'
תבנה:

אנא המנחילינו שבת לימים שבעה . ושנת השמיטה לשנים
שבעה . ושנת היובל לסוף[3]) שבועים שבעה . הושיענו כו'
תבנה:

אנא החק[4]) זמן חירותינו ימים שבעה . ובכורינו[5]) לימים
שבועים שבעה . לולב וערבה וחג סוכה וניסוך המים
שבעה . הושיענו כו'
תבנה:

Hierauf folgt in den drei mir vorliegenden Mss. der דין hinsichtlich des Schemini Azereth und der Vorlesung aus der Thora[6]), woran sich anschliesst אשר בגלל אבות כו'. Der Name Simchath Thora als eines Zusatztages kommt in dem Jemen-Ritual nicht vor.

Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau.

Nach archivalischen und anderen Quellen dargestellt

von

Dr. **Max Freudenthal.**

(Schluss.)

Die andere Schrift, die in Breslau die Presse damals verliess, scheint ihrem Titel nach[7]) von dem toleranten Geiste der Emancipation nicht erfüllt gewesen zu sein; aber selbst

---

[1]) Diese ganze Strophe fehlt im Ritus. — [2]) So im Ms. L. B. No. 2, in No. 1 המסובבינו, im Ms. K המסובבינו. [3]) Im Ritus לקץ. — [4]) Im Ritus החוקק. — [5]) Das. וחג הבכורים. [6]) Ms. K.=Ms. L. B. No. 1 u. 2 ואמא שמיני עצרת פלים פיה נטילת לולב בל קראת אלהלל פקט ויום תאני שמיני עצרת אסת[ח]סנו אן יגיבו דדי אל אקאויל אחר חתימת התורה ב"א יו"י אמ"ה אשר נתן לנו תורת אמת כו'

[7]) „Skizzierter Plan zu einer Reform der Religion, Sitten und Gebräuche der Juden in den Preuss. Staaten als der sicherste und kürzeste Weg, dem Uebelstande derselben radical abzuhelfen". Germanien, 1798. Ein Exemplar derselben aufzutreiben, war nicht möglich. — Germanien, 1791, bereits erschien eine gehässige Schmähschrift: „Ueber die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden; Stimme eines Kosmopoliten". Der Verfasser, der sich einen ehemaligen Priester der Themis nennt, charakterisiert sich selbst mit diesem „ehemalig" auf's beste; Geiger, Gesch. der Juden in Berlin II, S. 318, berichtet aus einer Eingabe Grattenauers, dass er v. Rebeur hiess. Grattenauer selbst hat vieles dieser Schrift entlehnt.

wenn es sich so verhielte, so würde der Umstand, dass jemand eine Schrift mit solcher Tendenz für notwendig hielt, nur beweisen, wie auch in Breslau allmählich der Toleranzgedanke in immer grössere Kreise schon eingedrungen war. So berichten die schlesischen Provinzialblätter im selben Jahre nicht nur ausführlich über die grossen Stiftungen des Hofagenten Daniel Kuh, der Juden und Christen in grossherziger Weise bedachte[1]); sie veröffentlichen auch bald darauf einen Dank[2]) der jüdischen Gemeindevorsteher für die Geldsumme, die man aus dem Erträgnis einer für die Armen veranstalten Theatervorstellung auch ihnen zur Verwendung übermittelt hatte[3]). Blättert man etwas weiter, so stösst man auf die Aufforderung eines Pastors, zu einer Sammlung für eine arme jüdische Familie beizutragen[4]). Das 1799 zum erstenmal erscheinende Archiv der praktischen Heilkunde für Schlesien und Südpreussen hatte einen jüdischen Arzt in Breslau, Dr. A. Zadig, zum Mitherausgeber[5]). In den 1800 von Joh. Timoth. Hermes veröffentlichten Liedern für die besten bekannten Kirchenmelodien findet sich[6]) die für ein Kirchenlied gewiss merkwürdige Stelle:

Wie drückt man Abrahams Geschlecht!
Und er, der Dich nicht liebt,
Nimmt sich und missbraucht jedes Recht,
Das man Getauften giebt.

In der litter. Beilage zu den Schl. Pr. Bl. Jahrg., 1800[7]), ereifert sich jemand über das rohe Benehmen des Pöbels gegen

---

[1]) Schl. Pr. Bl. 1788, Bd. 28, S. 368.

[2]) Das. Bd. 29, Monat April.

[3]) Nach einer Zusammenstellung der Pr. Bl. 1798, Bd. 27, betrugen die eigenen Beiträge der Breslauer Judenschaft an ihre armen Glaubensbrüder in den Jahren 1781—1796: 34,809 Reichsthaler.

[4]) Pr. Bl. 1798, Bd. 29, Monat Mai.

[5]) Litter. Beil z. d. Pr. Bl. 1799; seine Schriften bei Fürst, Bibl. Jud. III, s. v. Zadig trat später zur christl. Religion über.

[6]) Litter. Beil. z. d. Pr. Bl. 1800.

[7]) S. 117 Anm.

die Juden, und ebendaselbst, Jahrg. 1801[1]) stösst, der Recensent einer Predigt unmutig die Worte aus: „Müssen denn christliche Prediger noch immer mit den Juden auf die Kanzel kommen?“ Aus demselben Jahre endlich berichten die Schl. Pr. Bl., dass zum ersten mal an der Universität Breslau ein Jude die Würde eines Magisters der Philosophie erhalten habe[2]).

Und neben diesen Einzelzeichen erwäge man den mächtigen Eindruck, den die Revolution in Frankreich hervorgerufen und die von dort ausströmenden Gedanken überall nachhaltig befestigt hatten. Das Niveau der Humanität, der allgemeinen, schrankenlosen Menschenliebe, hob sich beträchtlich, und die Juden mussten notwendig die Ersten sein, welche die Nachwirkung dieser Bewegungen empfanden. Die Zeit der wahren Toleranz musste nun für sie anbrechen, nicht mehr die der Duldung, sondern die der Verträglichkeit, der Anerkennung und Liebe, und es war nur ein Zeichen der Zeit und ein Beweis der feinfühligen Gesinnung Hoyms, wenn auf seine Veranlassung hin bereits seit Anfangs 1799 die Worte „Toleranz“ und „Tolerieren“ den Juden gegenüber nicht mehr angewendet werden durften[3]).

Freilich fehlten wie in Berlin, so auch in Breslau nicht die Schattenseiten dieses frohen Bildes; auch in der schlesischen Hauptstadt gab es Juden, in denen nicht selten jene Gedanken auftauchten, die in der Theorie ihren Ausdruck fanden in dem bekannten Sendschreiben Friedländers an den Propst Teller und in der Praxis jene grosse Zahl von Uebertritten zum Christentum zur Folge hatten. Aber man täuschte sich wenigstens auf christlicher Seite nicht selbst über die Gründe, die so viele zur Taufe bewegten[4]).

[1]) S. 81.

[2]) Bd. 34, am 15. August Nathan Friedländer; er unterrichtete im Jahre 1802 einige Zeit an der Wilhelms-Schule.

[3]) Schl. Pr. Bl. 1799, Bd. 29, 4. März; Brann, S. 234.

[4]) Sie sind ausführlich erörtert von Graetz, Gesch. d. Juden, Bd. XI, S. 169 ff. Stern, Gesch. d. Judent. v. Mendelss. an S. 128 ff.; L. Geiger Gesch. d. Juden in Berlin, S. 116 ff. und Zeitsch. f. Gesch. der Juden in Dtschld. III, 223 f.

So erschienen im Jahre 1799 zwei Taufreden in Breslau, von denen die eine, von dem Diakonus Reymann gehalten, den Titel führt: „Wann ist der Proselyt und der Christ selbst ein wahrer Christ?“ Aus der anderen: „Welche Vorteile verschafft der Kirche Jesu in unsern Tagen der Uebertritt jüdischer Proselyten?“, gehalten vom Diakonus Eisermann, sind folgende Worte charakteristisch: „Wie sehr ist folglich zu wünschen, dass jeder neue Ankömmling aus dem Juden- zum Christentum eine möglichst genaue Kenntnis des Inhalts beider Religionen besitze, und dass, ehe noch der Entschluss, christlich zu werden, bei ihm zur Reife gelangt, er beyde sorgfältig geprüft, verglichen, und so sich von den Vorzügen der christlichen vor der mosaischen Religion fest überzeugt haben möge! Bei wie äusserst wenigen Proselyten ist das nun aber leider der Fall? Die meisten unter ihnen gehören zu der niedrigsten und dürftigsten Klasse ihres Volkes, und besitzen demnach eine nur höchst seichte und mangelhafte Erkenntnis von den Glaubens-Artikeln ihrer Väter, das Christentum kennen sie blos dem Namen nach, und diesen noch dazu von einer ihnen sehr gehässigen Seite; wie lässt sich nun wohl erwarten, dass echte Wahrheitsliebe, Gewissens- und Herzensruhe beim Uebertritt ihre Schritte leite? Die jüdischen Hausväter in Berlin — freilich Männer von Kopf und Herzen, wenn sie alle wie der Verfasser des Sendschreibens denken — gehen doch wenigstens gerade mit der Sprache heraus, und sagen uns bestimmt und deutlich, um was es ihnen bei der Annahme eines Christentums nach ihrem Sinn hauptsächlich zu thun sey. Sie verdienen daher allerdings gehört, und — wie das Herr Probst Teller thut — mit Achtung, Schonung und Liebe von sachkundigen Männern zurechtgewiesen zu werden.“ Zum Schluss fasst der Verfasser seine Ausführungen in folgende Sätze zusammen: „1. man betrachte den Uebertritt jüdischer Proselyten nur unter jenen oben (in der Rede) angeführten Bedingungen als einen wahren Gewinn für Jesu Kirche. 2. Man suche doch ja keine besondere Ehre, oder wohl gar ein bey Gott verdienstliches Werk darein, christliche Proselyten zu machen. 3. Man

suche einem jedem Proselyten, der sich freywillig zur Annahme des Christentums bey uns meldet, den Uebertritt zu erschweren, und findet man, dass seine Absichten unlauter sind, ihn so viel als möglich ganz zu verhindern. 4. Man nehme den rechtschaffenen Proselyten (nach dem Übertritt) mit Liebe, Freude und herzlichem Wohlwollen auf, man vergesse, wer er ehehin war, und mache ihm seiner Väter Glauben nie zum Vorwurf."

Nicht ohne Interesse sind die Vorgänge, die sich beim Übertritte Moses Hirschels zum Christentum abspielten [1]). Das Sendschreiben der Berliner Hausväter hatte ihn zu einer ausführlichen Eingabe an die Kammer angeregt, deren kurzer Sinn war: man solle ihm erlauben, sich durch öffentliche Erklärung völlig vom Judentum loszusagen und ihm, ohne dass er zum Christentum übertrete, woran ihm gewisse im 4. Jahrhundert vom Nicäischen Concilium festgesetzte kirchliche Dogmen hinderlich seien, die seine beschränkte Vernunft nicht fassen, und die er selbst in den ehrwürdigen Documenten Jesu und seiner Jünger nicht deutlich finden könne, dennoch erlauben, an allen Rechten der christlichen Staatsbürger teilnehmen zu dürfen. Zur Begründung dieses Gesuches führte er mit jener sonderbaren Geschichtsauffassung, die auch in seinen Schriften wiederkehrt, aus: „Mein Unstern hat mich in einer Religion geboren werden lassen, die ich nach genauer Prüfung in meinem reiferen Alter für ungiltig und aufgehoben habe anerkennen müssen. Mit der Zerstörung des jüdischen Reichs und Tempels hat auch die theokratische Regierungsform derselben aufgehört. Nur durch Machination der Pharisäer und Talmudisten ist sie bisher noch erhalten, aber auch noch mehr verunstaltet und verfälscht worden. Dies hat ihr (mit Recht) die Missbilligung aller Völker zugezogen". Er sei bisher nur mit Rücksicht auf seine Mutter, die nun verstorben sei, noch nicht aus dem Judentume ausgeschieden, habe aber immer schon nach den Grundsätzen der Vernunftreligion gelebt, die der reinen Religion Christi wo nicht ganz gleich, doch selbst nach Ausspruch der berühmtesten christlichen Theologen, als

[1]) St.-A., P.-A. II 49 k. Schummel, Bresl. Almanach, S. 246.

Teller, Semler, Spalding, Zollikofer, Jerusalem etc. ganz nahe komme. Ausserdem berief sich Hirschel auf das allgemeine Landrecht, T. 2., Tit. II, das ihm gestatte, aus dem Judentume auszuscheiden, und Schutz dagegen gewähre, wenn man ihn ferner als Juden behandele oder beeinträchtige. Die Kammer (Referent Andreae) nahm sich die Mühe, eingehend ihm zu antworten, dass diese Gesetzesstelle sich nur auf Gewissensfreiheit beziehe, indem sie die religiöse Privatmeinung jedem Einzelnen als Gewissenssache überlasse. Niemand habe ein Recht ihn anzugreifen, selbst wenn er diese seine Privatmeinung öffentlich äussere, sobald er sich aller Beleidigungen und Schmähungen des Judentums und seiner Anhänger enthalte. Aber da der preussische Staat dermalen nur die drei christlichen Religionsarten der Katholiken, Lutheraner und Reformierten als öffentlich aufgenommene Kirchengesellschaften recipiert habe, deren Mitglieder des vollen Umfanges der Rechte preussischer „Staatsbürger" geniessbar werden könnten, so müsse er, wenn er diese Rechte erlangen wolle, ausdrücklich zu einer dieser Religionsgesellschaften übergehen und sich in ihre äussere Formen fügen. Da er aber selbst erklärt, dass er das nicht thun könne, so bleibe er nach wie vor Mitglied der hiesigen Judenschaft. Natürlich trat Hirschel später doch zum Christentum über[1]). War seine Vernunft nachher nicht mehr so beschränkt, oder waren die Dogmen ihm fassbarer geworden?

IV. Die Abstellung der frühen Beerdigung.

Zehn Jahre eines bewegten Gemeindelebens haben sich vor unseren Augen entrollt. Wir sahen, wie auf der ganzen Streitlinie trotz der hartnäckigen Angriffe der Gegner die Freunde der Aufklärung nicht nur ihre Stellung behaupteten, sondern sogar den endlichen Sieg errangen. Aber das gezeichnete Bild bliebe unvollendet und unfertig, wollten wir nicht auch noch eines anderen heissen Kampfes gedenken, der zur gleichen Zeit zwischen den Anhängern der alten und neuen Richtung tobte und von ebendenselben Männern angeführt wurde, deren

[1]) Pr. Bl. Bd. 39, 104. S. 492.

wir bisher so oft Erwähnung gethan haben. Wir meinen die Aufregungen, die der Streit um die frühe Beerdigung in Breslau hervorrief.

Die Bewegung, die sich gegen den Fortbestand dieser Unsitte richtete, hatte bekanntlich im Jahre 1772 schon ihren Anfang genommen [1]), und ganz besonders die Herausgeber des „Meassef" waren es, die seit seinem Erscheinen sich alle Mühe gaben, sie im Flusse zu erhalten [2]) und das Widerstreben der Frommen zu brechen. Auf eine Aufforderung im „Meassef [3])" hin erklärte sich 1787 Markus Herz als sachverständiger Arzt ebenfalls für die Abschaffung der frühen Beerdigung [4]), und, um vor Allem die Mitglieder der frommen Beerdigungsbrüderschaften für diese vernunftgemässe Neuerung zu gewinnen, richtete Joel Löwe 1793 von Breslau aus ein Schreiben an dieselben [5]), in welchem er nochmals sämmtliche Gründe, die für die Abschaffung des alten Brauches schon von anderen angeführt worden, zusammenstellte. Das Schreiben Löwes rief noch im selben Jahre 1794 eine Gegenschrift hervor, die den sonst so aufgeklärten Salomon Seligmann Pappenheim [6]) zum Verfasser hatte: „An die Barmherzigen zu Endor oder über die zu früh scheinende Beerdigung der Juden [7])".

---

[1]) Ausführliches bei Graetz, Gesch. d. Juden, Bd. XI, 31 f. und besonders bei Geiger, Zeitschr. f. Gesch. d. J. in Dtschld., Bd. III, 211 f.

[2]) Meassef 1784, Zugabe, S. 15; 1785, S. 87. 152 ff. 169 ff. 178 ff.; 1786, S. 78. 183 ff.

[3]) Meassef, 1787, S. 202 f.

[4]) Meassef 1787, Zugabe. Über den Inhalt, s. Geiger, l. c. und Ztschrift IV, 55.

[5]) Schreiben an die würdigen Mitglieder sämmtlicher löblichen und wohlthätigen חברות גמילות חסדים, Berlin, 1794. Das Schreiben ist Breslau, Neumond Elul 1793, datiert und mit hebr. Lettern in der Berliner Freischule gedruckt. Eine Besprechung desselben brachte der Meassef 1794, S. 160. Löwe selbst gibt in der Schrift an, dass er nichts Neues bringen, sondern nur das Alte zusammenstellen wolle; das meiste ist in der That der Herz'schen Schrift entnommen.

[6]) Seine Schriften s. bei Fürst, Bibl. Jud. s. v.

[7]) Von den Schriften Pappenheims über die frühe Beerdigung war mir leider keine zugänglich.

Auch in dieser Streitfrage waren es also wiederum die Freunde der Wilhelms-Schule, die für die Neuerung eintraten und so den Frommen Grund zu Feindseligkeiten und Zwistigkeiten gaben. Reibungen kamen seitdem auch in diesem Punkte öfters vor; selbst über den Gräbern scheute man nicht den Kampf. Einflussreiche Bundesgenossen erhielt Löwe übrigens an den jüdischen Ärzten Breslaus, die sämmtlich, ohne Unterschied ihrer religiösen Stellung, in diesem Punkte mit ihm übereinstimmten. Anfangs 1797 starb der Vater des schon erwähnten Dr. Zadig; der Sohn verlangte, die Leiche solle erst am dritten Tage bestattet werden. Die Vorsteher der frommen Beerdigungsbrüderschaft sträubten sich, diesem Verlangen nachzugeben und gestatteten endlich, dass die Beerdigung nicht wie gewöhnlich schon nach sechs, sondern erst nach 24 Stunden vorgenommen wurde. Schon dieser Vorfall gab dem Generalfiscal Berger Gelegenheit, Hoym um Abstellung der frühen Beerdigung in Breslau anzugehen, zumal sie auch gegen das Landesgesetz verstosse [1]). Neues Leben kam in die Frage, als Mitte November desselben Jahres auf die leichtfertige Aussage eines Krankenwärters hin das Kind eines Breslauer Gemeindemitgliedes fälschlich für tot erklärt und nur durch den zufälligen Umstand davor bewahrt wurde, lebendig begraben zu werden, dass der angebliche Todesfall erst am Abend constatiert worden war. Der Vorfall erregte grosses und berechtigtes Aufsehen, zumal die Provinzialblätter ausführlich darüber berichteten [2]) und energisch die Abstellung des gefahrbringenden Brauches forderten. Eine von der Brüderschaft veröffentlichte Erklärung und Richtigstellung [3]) konnte den Eindruck, den der Vorfall gemacht hatte, nicht abschwächen. Auch die Kammer erhielt sogleich durch eine anonyme Anzeige Kunde von dem,

---

1) St.-A., P. A. II, 49 l. I.

2) Pr. Bl. 1797, Bd. 26, S. 465. — Vgl. auch Geiger, Zeitschr. für Gesch. d. J. in Dtschld., Bd. III, S. 218 ff. — Grätzer, Geschichte der isr. Kranken-Verpflegungs-Anstalt und Beerdigungs-Gesellschaft zu Breslau, erwähnt den Beerdigungsstreit mit keinem Worte.

3) Pr. Bl. 1797, Bd. 26, Anhang, S. 337.

was vorgegangen war[1]). Sie richtete alsbald ein energisches Schreiben an die Judencommission: sie wolle nicht die Dogmen einer Religion angreifen, wenn sie mit dem Rechte des Bürgers und des Menschen verträglich sei, sie werde aber nicht Vorurteile in Schutz nehmen, die nicht selten einen Mord zur Folge hätten, zumal sie sich aus den Schriften der aufgeklärten Juden, vor Allem aus der Löwes, überzeugt habe, dass weder in der Bibel noch von den weisesten Talmudisten diese grausame Gewohnheit begründet und gebilligt worden sei. Die Judencommission solle diesen Gebrauch wenn möglich abstellen und zur Beruhigung der Gemüter Gutachten Löwes und der jüdischen Ärzte einfordern[2]). Natürlich erklärten sich diese eingeholten Gutachten — es waren ausser dem Löweschen die der DDrr. Warburg, Henschel und Koreff — mit den Wünschen der Kammer einverstanden. Die ebenfalls vorgeladenen Vorsteher der Brüderschaft behaupteten jedoch, die Angelegenheit sei religiöser Natur und gehöre vor das Forum der Gelehrten, des Rabbiners und der Unterrabbiner. Es war nicht minder selbstverständlich, dass das von diesen abgegebene Gutachten[3]) jede Änderung des bisherigen Brauches als gesetzwidrig verwarf.

Auf dieses sowie auf das vom Berliner Oberrabbiner Hirschel 1794 abgegebene Gutachten[4]), das eine gründliche Widerlegung des Löweschen Schreibens enthalte, sich stützend, protestierten am 10. Januar 1798 über 150 Mitglieder der frommen Brüderschaft dagegen, dass man sie als Mörder und alle bisherigen Professoren und Aerzte als uneinsichtsvoll geschildert habe, und erklärten es als eine Unmöglichkeit, dem Verlangen der Kammer gemäss, drei Tage mit der Be-

[1]) Das Folgende ist nach den Akten des St.-A., M. R., V, 76 f. und P. A. II, 49 l. I dargestellt. Eine Darstellung der Vorgänge vom November 1796 bis Mai 1798 findet sich in den Pr. Bl. 1798, Bd. 28, S. 465 f.

[2]) Vgl. Jahrbücher d. preuss. Monarchie 1798, I., S. 225 f.

[3]) Es ist unterzeichnet von Jesaia Berliner, Hirsch Marcus Sklower, Manes Jakob und Levin Moses Heymann; über dieselben s. Brann, S. 262 ff.

[4]) Der Wortlaut desselben bei Geiger, Ztschrft. u. s. w. Bd. III, S. 214 ff.

stattung zu warten. Die Kammer hatte nicht erwartet, dass die Zahl der Anhänger des Herkömmlichen eine so grosse sein werde; nichts destoweniger teilte sie der Brüderschaft mit, dass sie unbedingt an ihrem Verlangen festhalte. Sie konnte das um so mehr, als die Judencommission ihr erklärt hatte, dass im Herzen auch viele orthodoxe Männer ihren Plänen hold seien. Auch die Anhänger, welche die beabsichtigte Reform in der Gemeinde gefunden hatte, blieben nicht unthätig. Es waren ihrer ungefähr 60 Mitglieder — an der Spitze selbstverständlich Löwe, Wolfssohn, die Aerzte, Lipm. Meyer und die Generalprivilegierten —, die in einem Schreiben der Kammer für den Eifer und das Interesse, mit dem sie an die Abstellung einer solchen auf falscher Religiosität beruhenden Unsitte herangehe, ihren besten Dank abstatteten. Zu gleicher Zeit nahm Dr. Zadig in seiner Schrift „Betrachtungen über das Verfahren mit verstorbenen Personen bei Christen und Juden [1])" öffentlich Partei für die Sache der Kammer und der Aufgeklärten. Aber auch die Frommen hatten einen Bundesgenossen gefunden, der sich in Wort und Schrift ihrer annahm; Sal. Seligm. Pappenheim hatte eine neue Abhandlung über die „Notwendigkeit der früheren Beerdigung der Juden" verfasst [2]). Er sandte dieselbe der Kammer ein, teilte ihr mit, dass er eine Gesamtschrift über diesen Gegenstand herausgeben werde, die er von verschiedenen Facultäten prüfen lassen wolle, und wünschte, dass die ganze Beerdigungsstreitsache von einer aus jüdischen Theologen und anderen Gelehrten bestehenden Commission erledigt werden möge [3]).

---

[1]) S. Jahrb. d. preuss. Monarchie 1798, II., 242f. Bei Fürst, Bibl. Jud., fehlt diese Schrift. Einzelnes in ihr hatte die Censur beanstandet, sie durfte aber mit Erlaubnis der Kammer dennoch abgedruckt werden. PA.

[2]) Vgl. Brüll in Geigers Ztschrft. u. s. w. Bd. IV., S. 315.

[3]) Gelegentlich des Gottesdienststreites 1813 äusserte er den gleichen Wunsch; vgl. L. Geiger, Gesch. d. Juden in Berlin II., 219. Die Schärfe, mit der G. daselbst über ihn urteilt, wird weit von dem Hohn übertroffen, mit dem der Verfasser des schon erwähnten Aufsatzes in den Pr. Bl. 1798, Bd. 28, S. 21, die oben genannte Schrift und Eingabe bespricht. Auch die Kammer zeigte ihm herzlich wenig Entgegenkommen; sie sprach ihm vielmehr ihr Bedauern darüber aus, „dass metaphysische

Auch die Vorsteher der Brüderschaft hatten unterdessen neue Schritte unternommen. Sie betrachteten das Verlangen der Kammer, solange die frühe Beerdigung nicht durch allgemeines Landesgesetz abgestellt war, als einen ungerechtfertigten Druck und beklagten sich darüber sowohl bei Hoym, als beim General-Directorium in Berlin. Die Kammer selbst sah ein, dass ihr einstweilen nur das Recht der Belehrung, nicht aber des Zwanges zustand; da jedoch Hoym sehr wohl wusste, dass durch Zureden nichts zu erreichen war, so suchte er zunächst schriftlich, dann aber auch bei seiner baldigen Anwesenheit in Berlin persönlich den König und das Generaldirectorium zum Erlass eines solchen allgemeinen Landesgesetzes zu veranlassen[1]). Wie notwendig das war, zeigte ein neuer Vorfall Anfangs April des Jahres 1798. Die Vorsteher der Beerdigungsbrüderschaft hatten Hoym versprochen, keinen anzufeinden, der eine Leiche erst am dritten Tage bestatten würde, falls man nur sie selbst nicht dazu zwingen wolle. Nun hatten sich aber diejenigen Gemeindemitglieder, die Gegner der bisherigen Beerdigungsweise waren, bereits zusammengethan und eine eigene neue Beerdigungsgesellschaft gegründet. An der Spitze derselben stand Dr. Henschel; zu ihren Mitgliedern, deren anfangs nur gegen 30 waren, zählten auch Löwe und Wolfssohn, alle ihre Versammlungen fanden in den Räumen der Wilhelms-Schule statt. Die Mitglieder der neuen Gesellschaft hatten unter sich beschlossen, keine Leiche vor dem dritten Tage zu begraben, die vorgeschriebenen Waschungen derselben nur im Sterbehause und nicht im Leichenhause des Friedhofes vornehmen zu lassen und überhaupt auf eine würdevollere Art der Bestattung zu halten. Als jedoch zum erstenmal ein derartiger Fall sich ereignete — ein Kind des Dr. Zadig war gestorben und sollte nach der neuen Art gereinigt und bestattet werden — verweigerten die Vorsteher der Brüderschaft, welche die Verwaltung des Friedhofs in Händen hatten,

---

Halbwisserei ihn in Spitzfindigkeiten u. leidenschaftliche Irrtümer geführt" habe, wohin ihn der gesunde Menschenverstand nie gebracht haben würde.

[1]) Vgl. Geiger, Ztschrft u. s. w. Bd. III., S. 218.

eine Begräbnisstätte für die Leiche. Alle Vorstellungen waren vergeblich, so dass der Vater sich an die Kammer um Schutz wenden musste; diese stellte ihm sofort polizeiliche und, wenn nötig, militärische Hülfe zur Verfügung. In Gegenwart des Polizeidirectors und mehrerer Polizeiinspectoren musste die Beerdigung vorgenommen werden[1]). Um der Wiederholung ähnlicher Fälle vorzubeugen, arbeitete die neue Beerdigungsgesellschaft ein völliges Statut aus, welches von der Kammer mit beifälligem Lobe genehmigt wurde[2]). Die Hartnäckigkeit, mit der sich die Vorsteher der Brüderschaft und ihre Freunde allen Vernunftgründen verschlossen, erweckte ihnen aber bald eine noch grössere Zahl von Gegnern. In einer Versammlung der Brüderschaft, die sie zur Regelung der Streitfrage eingerufen hatten, wurde jeder, der für Abschaffung der frühen Beerdigung sprach, entweder niedergeschrieen oder zum Ketzer gestempelt[3]). Jede Verständigung war unmöglich. So bildete sich denn eine dritte Vereinigung, und diesmal war es die Gesellschaft der Brüder, die ihren Tendenzen gemäss sich der Sache der Aufklärung annahm. Vierzig ihrer Mitglieder, mit ihrem Vorsteher Dohm an der Spitze, vereinigten sich zu dem Beschlusse, die frühe Beerdigung unter sich abzustellen und es der Bestimmung

[1]) Ausführlich auch in den Jahrbüchern der preuss. Monarchie 1798, II., S. 242f.

[2]) Charakteristisch sind folgende Bestimmungen des Statuts: Ausstellung eines Attestes durch den Arzt über den wirklichen Tod; Anschaffung eines Leichenwagens und von Trauerbegleitern; Reinigung im Sterbehause durch eigene Wärter; ein eigener Sarg für jeden einzelnen, der die Leiche schon im Sterbehause aufzunehmen hat; beim Leichenzuge keine Umwege, sondern der nächste; Anwesenheit von 8 Mitgliedern bei jeder Bestattung. Das Recht in eigenen Särgen zu begraben, wurde der Gesellschaft noch im Jahre 1818, allerdings vergeblich, streitig gemacht (vgl. Rönne u. Simon, Verhält. d. Jud. u. s. w., S. 72). — 1830 verweigerte die fromme Brüderschaft einem Breslauer Kaufmann die Erlaubnis, den Grabstein seines Schwiegervaters mit einer deutschen Inschrift versehen zu lassen. Der Streit ging durch alle Instanzen bis zum König Fr. W. III., der 1831 eigenhändig verfügte, dass der Name deutsch und hebräisch eingezeichnet werden dürfe, dass aber alle Daten nach christlicher Zeitrechnung wegbleiben müssten. St-A., P-A., 49f.

[3]) Pr. Bl. l. c.

des Arztes zu überlassen, ob die Bestattung am zweiten oder dritten Tage oder noch später erfolgen solle; das alte Ceremoniell sollte dagegen erhalten bleiben, weil das von der neuen Beerdigungsgesellschaft eingeführte keine wesentliche Besserung bedeute. Dohm teilte in seinem diesbezüglichen Bericht an die Kammer noch mit, dass diejenigen Mitglieder der Gesellschaft der Brüder, die nicht ausdrücklich der Vereinigung beigetreten seien, dies nur aus Gründen der Rücksichtnahme unterlassen hätten, gleichfalls aber mit den Bestrebungen der übrigen einverstanden seien. Zu dieser Rücksichtnahme wurden sie durch den unbeugsamen Eifer gezwungen, mit dem noch immer die Vorsteher der Brüderschaft an ihren Ansichten selbst festhielten und ihre Mitglieder festzuhalten suchten.

Vergebens bot Dohm alle Mittel auf, sie zu überzeugen; vergebens machte die Kammer darauf aufmerksam, dass selbst eine Änderung des Ceremoniells nicht religionswidrig sein könne, da z. B. die Gemeinden von Glogau und Zülz, die in grossem Rufe äusserer Frömmigkeit ständen, alle vorgeschriebenen Gebräuche im Hause vornehmen liessen, und nicht in der Leichenhalle. Das alles nützte nichts; in einer nochmals einberufenen Versammlung der Brüderschaft wurde beschlossen, nicht eher nachzugeben, bis durch ein allgemeines Landesgesetz die Streitfrage geregelt sei, man würde sonst bei allen Gemeinden als abtrünnig verschrieen werden und keine Familienverbindungen mehr anknüpfen können. Unter den Unterzeichnern des Protokolls befand sich auch Philipp Lewin Siphri. Um diesem Widerstande der Frommen auch die wissenschaftliche Basis nicht fehlen zu lassen, reichte bald darauf Pappenheim seine schon angekündigte Schrift „Deduction seiner Apologie für die frühe Beerdigung der Juden" der Kammer ein, fand jedoch damit eine noch ungünstigere Aufnahme wie bei seiner ersten Abhandlung [1]). Denn die Kammer selbst wünschte sehnlichst,

[1]) Die Kammer erwiderte ihm, „die philosophische Facultät der kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, welcher er das Buch dediciert habe, werde sich vielleicht die Mühe nehmen, seine unrichtigen Vordersätze und Schlüsse ausführlich zu widerlegen . . . Es sei zu bedauern,

um den Widerspruch der Brüderschaft unterdrücken zu können, den Erlass eines Gesetzes herbei. Dieser Wunsch wurde denn auch am 25. September 1798 durch die Verfügung des General-Directoriums erfüllt, und mit Einwilligung Hoyms ging die Kammer, sobald es ihr möglich war, daran, dieselbe auch energisch durchzuführen. Dazu kam sie allerdings erst ein Jahr später, Ende 1799; aber sie betrieb die Angelegenheit dann mit um so grösserem Nachdruck und verlangte, dass die Vorsteher der Brüderschaft eidlich sich zur strengen Innehaltung des Gesetzes verpflichteten. Natürlich erregte das Vorgehen der Kammer ungeheure Aufregung. Die Vorsteher der Gemeinde protestierten dagegen im Namen vieler, etwa 120, Gemeindemitglieder. Ebenso lebhaft beklagte sich die fromme Brüderschaft, dass man selbst nach dem Tode den Juden die ihnen hiernieden nicht vergönnten Rechte der Menschheit noch rauben wolle; die Vorsteher erklärten, dass sie lieber ihr Amt niederlegen, als den verlangten Eid leisten würden, und S. S. Pappenheim schickte, der früheren scharfen Abfertigungen nicht achtend, nochmals eine handschriftliche Verteidigungsschrift[1]) der frühen Beerdigung an die Kammer ein. Und nicht allein in Breslau suchte die fromme Partei mit aller Kraft ihre Stellung zu behaupten: aus ganz Schlesien ergoss sich eine förmliche Flut von Eingaben[2]), Bittgesuchen und Beschwerden über die Kammer. Doch alles war vergebens. Ruhig und bestimmt erklärten Hoym und die Kammer nach allen Seiten, dass das erlassene Gesetz durchgeführt werden müsse, und dass man keine Ausnahme machen könne. Für Breslau speciell wurde, um jeden weiteren Widerstand der Bruderschaft unmöglich zu machen, bestimmt, dass alle

dass ein Mann, wie der Verfasser, der unverkennbare Anlage und Neigung zu Selbstdenken habe, nicht so glücklich gewesen sei, seinen Begriffen mehr Präcision und Wahrheit und seinen Ideen mehr logische Ordnung zu geben, und die Kammer wünsche ihm diesen wichtigen geistigen Erwerb für den Überrest seiner Lebenstage". St-A, P-A, l. c.

[1]) Dieselbe liegt den Akten im Staatsarchive bei.

[2]) Brieg war die einzige Stadt, in der die Gemeinde von Anfang an die frühe Beerdigung eingestellt hatte.

Todesfälle der Polizei anzuzeigen, jede Leiche sodann nach Verlauf von 24 Stunden vom Arzte gemeinsam mit dem Stadtphysicus zu untersuchen und erst nach Ausstellung eines polizeilichen Erlaubnispasses zu bestatten sei. Die Mitglieder der neuen Beerdigungsgesellschaft waren von diesen Formalitäten mit Ausnahme der letzteren befreit.

So hatten also auch hier die Aufklärer den Sieg errungen, so waren auch hier die alten Anschauungen beseitigt! Die Männer, die für die Aufklärung gerungen und gestritten hatten, konnten gerade hier das frohe Bewusstsein in sich empfinden, dass nicht nur während ihres Lebens, sondern auch bei und nach ihrem Tode noch seine Segnungen fortbestehen würden.

Aber auch der Forscher kann mit Befriedigung und getrostem Vertrauen von der Betrachtung solcher Kämpfe sich zu der Gegenwart zurückwenden und frohgemut vorwärts blicken in die Zukunft. Hat er doch erfahren, dass da, wo in dem Flusse und in der fortschreitenden Bewegung, in der die Gesamtmenschheit wie das Individuum sich stetig befindet, eine Stagnation einzutreten droht oder scheinbar eingetreten ist, sich sogleich auch die auslösenden Kräfte regen, die die schädlichen Elemente aufheben und zu frischer Entwicklung weitertreiben. Es mag sein, dass diese Auslösung manches mit aufhebt, dessen Fortbestehen nicht gerade schädlich gewesen wäre. Aber das Gewitter, das nach glühender Trockenheit entsteht, richtet manchmal Schaden an, doch stets erquickt es und erfrischt und reift und zeitigt Früchte. Und noch ein anderes. Wenn so deutlich, wie aus den Verhältnissen, die wir geschildert, es klar wird, dass trotz aller Angriffe und Gegenbestrebungen das Wahre und Gute nicht unterliegt, sondern durchdringt und zum Siege gelangt, so darf der Forscher dem Pessimismus gegenüber noch immer unerschrocken behaupten, dass es sich immerhin lohne, für das Gute zu kämpfen. Das ist es auch was Kohelet (9,18) ungefähr meint:

Ein Sünder schon vernichtet oft, was Weisheit gut geschaffen;
Und dennoch ist sie besser noch als alle Kampfeswaffen! —